

دروس خارج اصول

سال ۹۵

حضرت آیت الله محمد مهدی شب زنده دار جهرمی

به همراه صوت دروس

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۵

نویسنده:

محمدمهدی شب زنده دارجهرمی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی ۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه:شب زنده دار جهرمی، محمدمهدی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله محمدمهدی شب زنده دار جهرمی۹۵ /محمدمهدی شب زنده دار جهرمی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله برائت در شبهات حکمیه بود، از کتاب، آیات مبارکات را بررسی کردیم و نتیجه این شد که از کتاب شریف دلیلی بر برائت شرعیه وجود ندارد. پس از آن نوبت به سنت رسید که اولین مورد از موارد سنت، حدیث شریف رفع می باشد، همانگونه که سال قبل بیان شد این حدیث، در ۹ منبع از منابع اصلی حدیث نقل شده است، این حدیث شریف در کتاب شریف کافی، من لا یحضره الفقیه، توحید و خصال شیخ صدوق«ره»، اختصاص شیخ مفید«ره»، نوادر منسوب به احمد بن محمد بن عیسی یا سعد بن عبدالله، تحف العقول(۱) ، دعائم الاسلام و فقه الرضا(۲) ذکر شده است.

سال گذشته بحث سندی حدیث رفع مورد بررسی قرار گرفت و نتیجه این شد که این روایت به حسب مبانی پذیرفته شده حجت است و معتبر می باشد اگر چه برخی اشکالات دیگر نیز وجود دارد که در آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

بحث دلالی حدیث رفع

ابتدا از باب یادآوری، حدیث شریف رفع را نقل می کنیم و سپس دلالت آن را مورد بحث قرار می دهیم؛

«الْحُسَیْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِیِّ رَفَعَهُ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعُ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْیَانِ وَ مَا لَا یَعْلَمُونَ وَ مَا لَا یُطِیقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَیْهِ وَ مَا اسْتُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ الطِّیَرَهُ وَ الْوَسْوَسَهُ فِی التَّفَکُّرِ فِی الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ یُظْهِرْ بِلِسَانٍ أَوْ یَدٍ»(۳) .

ص: ۱

۱- (۱) - البته تحف العقول از جامع احادیث الشیعه جا افتاده است.

۲- (۲) - قبلاً ثابت شد که کتاب فقه الرضا همان کتاب التکلیف شلمغانی است، البته این کتاب کتابی حدیثی می باشد و شاید اقدم کتب حدیثی است که امروز در اختیار ما قرار دارد.

۳- (۳) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۴۶۳

مقدمه تقاریب استدلال

قبل از بیان تقاریب متعدد استدلال به حدیث رفع مقدمه ای ذکر می گردد؛

بزرگان فرموده اند ظاهر این حدیث شریف که فرموده این امور نه گانه برداشته شده اند قابل التزام نیست چون این ظاهر بدوی قابل تعقل نیست، چون بالوجدان اموری مثل نسیان، جهل،طیره و حسد در بین مسلمانان وجود دارند بنابراین ظاهر بدوی این حدیث شریف مستلزم کذب و خلاف واقع است و کذب و خلاف واقع نیز بر حکیم قبیح یا محال است، به همین دلیل به دلالت اقتضا ثابت می شود این ظاهر بدوی مراد نیست، حال در اینکه مراد از این حدیث چیست؟ مبانی مختلفی وجود دارد؛

در عبارت«رفع عن امتی تسعه» چند امر وجود دارد؛ یکی از آنها «رفع» است، دیگری مرفوع است یعنی همان «مالایعلمون» و «نسیان» و مانند آنها، امر سوم نیز نسبت بین رفع و مرفوع می باشد.

مناهج مختلف در حل اشکال وارد بر حدیث رفع

بزرگان برای تخلص از این اشکال عقلی مناهجی دارند؛

منهج اول: تصرف در حدیث

برخی گفته اند باید در این حدیث تصرف شود، برای این منهج سه صورت فرض می شود که برخی از علما قائل به آن شده اند؛ صورت اول این است که تصرف در «رفع» شود، صورت دوم این است که تصرف در مرفوع شود و صورت سوم نیز تصرف در اسناد بین این دو می باشد.

صورت اول: تصرف در «رفع»

مرحوم امـام در حـل اشـکال وارد بر این حـدیث این صورت را ذکر کرده است، ایشان می گویـد در معنای «رفع» تصـرف می کنیم با این بیان که «رفع» موجود در روایت، رفع ادعایی است نه رفع واقعی، ایشان وزان همان حرفی که در باب مجازات قائل است و یا سکاکی در مجاز عقلی قائل به آن است در اینجا نیز قائل می شود، مبرر این ادعا نیز این است که آن آثاری که مثلا بر منسی یا مخطأ فیه قرار بود بار بشود بار نمی شود پس گویا اصلا خطا یا نسیانی صورت نگرفته است.

ص: ۲

صورت دوم: تصرف در مرفوع

صورت دوم از منهج تصرف، تصرف در «مرفوع» است، به این معنا که خطا و نسیان استعمال در آثار خطا و نسیان شده است، بنابراین در اینجا در ناحیه «مرفوع» استعمال مجازی صورت گرفته است چون مراد از رفع خطا و رفع نسیان و مانند آنها رفع آثار آنها می باشد نه رفع خود آنها، بنابراین اشکال برطرف می شود.

صورت سوم: تصرف در اِسناد

صورت سوم که محقق خراسانی«ره» در کفایه به آن اشاره کرده است نیز این است که در اِسناد بین رفع و مرفوع تصرف صورت می گیرد، مانند «جری المیزاب» که نسبت جری به میزاب نسبت حقیقی نیست بلکه نسبت مجازی است طبق این مبنا رفع و مرفوع به همان معنای حقیقی است اما اسناد رفع در مرفوع مجازی است. در اینصورت حقیقتا آثار برداشته شده است ولی به جای اینکه رفع به خود اثر نسبت داده شود به ذوالاثر نسبت داده شده است.

منهج دوم: در تقدیر گرفتن مضاف

سه صورت فوق منهج کسانی بود که قائل به تصرف در حدیث بودند، اما گروهی دیگر از اصولیون راه حل دیگری ارائه می دهند و می گویند نیاز به تصرف در این سه مورد وجود ندارد، بلکه در این حدیث مضافی در تقدیر است، این منهج از شیخ اعظم«ره» است، حال این منهج نیز به سه صورت تصویر می شود؛

صورت اول: تقدیر «مواخذه»

صورت اول این منهج این است که آن مضافی که در تقدیر گرفته شده «مواخذه» است پس «رفع مالایعلمون» یعنی مواخذه حکمی که مجهول است برداشته شده است، در اینصورت «رفع» حقیقی می شود.

صورت دوم: تقدیر «جمیع الآثار»

صورت دوم این است که جمیع الآثار در تقدیر باشد اعم از آثار تکلیفی و آثار وضعی. اقرب به معنای حقیقی نیز همین است که جمیع الآثار برداشته شود، چون وقتی معنای حقیقی قابل اخذ نباشد بهتر است معنایی که به معنای حقیقی نزدیک تر است اراده شده باشد.

صورت سوم: تقدیر «اثر مناسب»

صورت سوم نیز این است که اثر مناسب و اثر ظاهر در تقدیر باشد در اینصورت در هر مورد اثر مناسب و ظاهر برداشته می شود.

منهج سوم: رفع تشریعی

منهج سوم این است که نه تصرفی در حدیث رفع پیش می آید و نه تقدیری گرفته می شود، بلکه رفع این حدیث رفع تشریعی است به همین دلیل دلالت اقتضا پیش نمی آید تا مشکله حدیث به یکی از طرق سابق برطرف شود.

موسس این منهج به حسب مانعلم محقق نائینی«ره» است، ایشان می گوید رفع در این روایت رفع تشریعی است نه رفع تکوینی، حال در معنای رفع تشریعی چهار مسلک وجود دارد، در سال گذشته(1) این مسالک به تفصیل بیان شد و اکنون از باب یادآوری خلاصه ای از آن ذکر می گردد؛

مسلک اول: انشاء رفع

مسلک اول در رفع تشریعی طبق فرمایش محقق نائینی«ره» در فوائد الاصول این است که این رفع، اِخبار نیست بلکه انشاء است، همانطور که انشاء اثباتی داریم نفی انشائیی نیز داریم مثل جایی که می فرماید: «لیس بحرام»، حال در اینجا نیز در حدیث رفع، انشاء به رفع داریم و اگر معصوم علیه السلام نیز در قالب اِخبار آن را بیان می فرماید در واقع اِخبار از انشاء خدای متعال می کند؛

۱- (۴) -جلسه۹۳ مباحث سال ۹۵-۹۴.

«و التحقيق: أنّه لا حاجه إلى التقدير، فانّ التقدير إنّما يحتاج إليه إذا توقف تصحيح الكلام عليه، كما إذا كان الكلام إخبارا عن أمر خارجی أو كان الرفع رفعا تكوينيا، فلا بد فی تصحيح الكلام من تقدير أمر يخرجه عن الكذب. و أمّا إذا كان الرفع رفعا تشريعيا فالكلام يصح بلا تقدير، فانّ الرفع التشريعی كالنفی التشريعی ليس إخبارا عن أمر واقع بل إنشاء لحكم يكون وجوده التشريعی بنفس الرفع و النفی، كقوله صلّی اللّه عليه و آله «لا ضرر و لا ضرار» و كقوله عليه السّلام «لا شک لكثير الشک» و نحو ذلک ممّا يكون متلوّ النفی أمرا ثابتا فی الخارج.

و بالجمله: ما ورد فی الأخبار ممّا سيق فی هذا المساق سواء كان بلسان الرفع أو الدفع أو النفی إنّما يكون فی مقام تشريع الأحكام و إنشائها، لا فی مقام الإخبار عن رفع المذكورات أو نفيها حتی يحتاج إلى التقدير، و سيأتی معنی الرفع التشريعی و نتيجته. و الغرض فی المقام مجرد بيان أنّ دلاله الاقتضاء لا تقتضی تقديرا فی الكلام حتی يبحث عما هو المقدّر»(۱) .

اصول عمليه/برائت /حديث رفع ۹۵/۰۶/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عمليه/برائت /حديث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در مقدمه ای بود كه برای تقاريب استدلال به حديث رفع بيان شد، همانطور كه ذكر شد چون ظاهر بدوی حديث به حسب نظر بزرگان قابل اراده نيست چون فرموده اموری رفع شده كه بالوجدان موجود است به همين دليل بايد تصرفی انجام شود كه اين تصرف يا در واژه رفع و يا در واژه مرفوع و يا در اسناد بين آنها می باشد، نظر ديگر اين است كه نيازی به اين تصرف ها نيست، چون اين رفع رفع تشريعی است نه رفع حقيقی و تكوينی و در اينصورت واژه رفع در معنای خودش می تواند استعمال شود و مشكلی پيش نمی آيد.

۱- (۵) - فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۴۲.

در توضيح رفع تشريعی اختلافاتی بين بزرگان وجود دارد البته محقق عراقی«ره» در حاشيه بر فوائد می گويد اصطلاح رفع تشريعی اصطلاحی است كه باعث اندماج مطلب شده است و الا توضيح رفع تشريعی به همان مطالب و مناهج قبل برمی گردد؛

«أقول: لا مجال لهذا الكلام، إذ مرجع الرفع التشريعی إلى رفع الأمور الواقعيه فی عالم التشريع، و مرجع هذا الرفع إلى رفع أثره، و هذا عين قابليه الأمور التكوينيه للرفع التشريعی، فلا معنی لقوله توضيحا لمرامه «لا أقول» إلى آخره، خصوصا لا يفهم فرق بين الرفع التشريعی و بين رفع المذكورات تشريعا، فتدبر»(۱) .

لکن اینگونه نیست بلکه بین این مبنا و مبانی قبل تفاوت وجود دارد.

در جلسه گذشته مسلک اول در معنای رفع تشریعی به نقل از محقق نائینی«ره» بیان گردید ایشان می گفت این حدیث اِخبار به رفع نمی کند بلکه انشاء به رفع می کند که توضیح آن گذشت.

ممکن است بگوییم بازگشت کلام محقق اصفهانی«ره» در حاشیه بر کفایه -که کلام طویلی نیز می باشد- به همین معنای محقق نائینی«ره» است.

مسلک دوم در رفع تشریعی

محقق خویی«ره» به این مسلک اشاره کرده است، ایشان می گوید مقصود از رفع تشریعی این است که موجودی که به حسب تکوین مصداق امری است مثل زیاده ای که پدر به فرزند خودش در قرض می دهد تکوینا مصداق رباست اما شارع آن را به عنوان مصداق آن چیز اعتبار نمی کند و البته ممکن است منظور ایشان این باشد که تارتا چیزی مصداق امری نیست ولی مصداق بودن آن را اعتبار می کند در مثال این بحث نیز زیاده ای که پدر به فرزند می دهد تکوینا رباست اما شارع آن را به عنوان ربا اعتبار نمی کند پس در امور تسعه وقتی مثلا می فرماید خطا برداشته شده به این معناست که درست است الآن این فعل مثلاـ مصداق قتل است اما چون خطأیی انجام شده من آن را قتل نمی شمارم و یا مثلا اگر اکل و شربی نسیانا صورت گرفت من آن را مصداق اکل و شرب به حساب نمی آورم؛

۱- (۱) - هامش فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۴۴.

«الرفع التشریعی عباره عن عدم اعتبار الشارع شیئاً من مصادیق ما هو من مصادیقه تکویناً، کما فی جمله من موارد الحکومه، کقوله (علیه السلام): لا ربا بین الوالد والولد»(۱) .

ممکن است نظر محقق نائینی«ره» و محقق خویی«ره» به یک مطلب باز گردد و آن اینکه نظر محقق خویی«ره» در انشاء این است که انشاء عبارت از اعتبار و اظهار است پس ممکن است از استاد خود(محقق نائینی«ره») این مطلب را که رفع تشریعی انشاء است گرفته باشد اما با توجه به مبنای خود که انشاء را اعتبار و ابراز می داند در اینجا اینگونه فرموده است به همین دلیل در اینجا کلام محقق نائینی«ره» را مورد بررسی و اشکال قرار نداده است بنابراین ممکن است در اصل مطلب با ایشان موافق باشد.

مسلک سوم در رفع تشریعی

معنای سوم همانگونه که در کتاب المباحث الاصولیه(۲) آمده این است که وجودات یک وقت در خارج است و یک وقت در عالم قانون و تشریع، مثل این عبارت که می گوید در اسلام جهاد و امر به معروف و نماز و روزه هست و در اسلام ظلم و غیبت و سرقت نیست. اینکه گفته می شود نماز و روزه هست نه وجوب نماز و وجوب روزه، شاهد این است که این افعال همینطور که یک وجود در تکوین دارند یک وجود نیز در عالم قانون دارند، سرّ آن نیز این است که وقتی قانونی وجود داشت گویا این قانون علت پیدایش آن معلول می شود، بنابراین وقتی می گوید اموری مثل غیبت و ظلم در اسلام نیستند به این معناست که در عالم تشریع نیستند و لازمه آن این است که قانون ملزمی وجود ندارد مثلا وقتی گفته می شود در اسلام ربا نیست یعنی قانونی که آن را تجویز کند نیست.

۱- (۲) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۳۰۲

۲- (۳) -تقریرات درس آیت الله خویی«ره» به قلم آیت الله شیخ محمد اسحاق فیاض.

برخی از تلامـذه مکتب محقق نائینی«ره» رفع تشـریعی را اینگونه معنا کرده اند، در نتیجه حدیث رفع می خواهد بفرماید وجود قانونی برای این امور وجود نـدارد بـدون اینکه هیچگونه مجاز و تصـرفی در معنای رفع شـده باشد بنابراین وقتی گفته می شود در اسـلام غیبت نیست یعنی وقتی به وجود تشریعی که بر اثر قانون ممکن است ایجاد شود نگاه می کنیم می بینیم چنین قانونی وجود ندارد، در اینصورت بدون هیچ مجاز و تصرفی رفع معنا شده است.

مسلک چهارم در رفع تشریعی

آخرین تفسیری که برای رفع تشـریعی شده تفسیری است که شهید صدر«ره» در بحوث آن را ذکر نموده است و آن این است که گاهی به نماز و مانند آن «بما انه فعل» نگاه می کنیم ولی گاهی به این افعال «بما انه موصوف بالوجود» نگاه می کنیم، رفع تشـریعی این است که این ذات «بماانه محکوم بالحکم الشـرعی» رفع شده است نه اینکه ذات «بما انه فعل» نفی شده باشد، پس رفع تشـریعی یعنی مرفوعی که ملاحظه کنیم مورد تشـریع قرار گرفته باشد و اثر شـرعی داشـته باشد وجود ندارد در اینصورت هم رفع رفع حقیقی است و هم اسـناد بین رفع و مرفوع حقیقی است بنـابراین وقتی گفته می شود نسـیان نیست یعنی سـخن این شخص که در نماز از روی نسیان گفته شده است «بما انه موضوع لابطال الصلاه» نیست؛

«ان یکون الرفع مسـندا حقیقه إلی الفعل بلا تقدیر و لکنه بما هو موجود فی عالم التشـریع موضوع للأحکام الشرعیه فیکون نظیر (لا رهبانیه فی الإسلام) الّذی هو نفی لوجودها فی عالم التشریع»(۱) .

ص: ۸

۱- (۴) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۴۵

با بیان فوق شـهید صدر«ره» می گوید: «لا رهبانیه فی الاسـلام» یعنی رهبانیتی که در اسـلام موصوف به وجود و موضوع حکم شارع باشد نیست.

اهم تفاسیری که برای رفع تشریعی وجود دارد ذکر گردید.

تنبیه

مطلب دیگری که در اینجا وجود دارد این است که در محاسبات فوق، توهم شده که رفع مستقیما به خود این اشیاء نسبت داده شده در حالیکه در حدیث آمده است: «رفع عن امتی کذا»، چون یک وقت گفته می شود: «رفع النسیان» و یک وقت گفته می شود: «رفع عن امتی النسـیان» در حالیکه این دو تعبیر با یکـدیگر تفاوت دارنـد، اگر در حدیث فرموده بود: «رفع النسـیان» جای طرح این اشکال و راه حل های فوق بود، اما وقتی گفته می شود: «رفع عن فلان النسیان» معنای دیگری پیدا می کند یعنی فلان شخص و یا فلان امت نسبت به نسیان مسئولیت ندارد و از روی دوش او برداشته شده است که لازمه آن این است که نسبت به آن مطالبه و مواخـذه نمی شویـد. بنابراین طبق این معنا تصـرفی صورت نگرفته است. کار را بر عهده می گذارند. مختار همین است و طبق آنچه که در ذهنم است تسدید الاصول(۱) نیز همین معنا را می خواهد بفرماید و شاید برخی از بزرگان در حاشیه بحوث نیز به همین مطلب اشاره داشته باشند(۲) .

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

تقاریب استدلال به حدیث رفع برای اثبات برائت شرعیه

برای استـدلال به حدیث رفع برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه به تقاریب مختلفی تمسک شده است، این تقاریب را از تقریب شیخ اعظم«ره» شروع می کنیم؛

ص: ۹

۱- (۵) -تسدید الأصول، ج ۲، ص: ۱۳۳ و۱۳۴.
۲- (۶) -بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۴۵ و۴۶.

تقریب اول: تقریب شیخ اعظم«ره»

شیخ اعظم«ره» به ضم چهار مقدمه استدلال به این روایت را تقریب کرده است:

مقدمه اول: لزوم تقدیر در حدیث شریف

به دلالت اقتضا–به توضیحی که در دو جلسه قبل گذشت– می فهمیم در این روایت شریفه مقدری وجود دارد.

مقدمه دوم: مقدر بودن مواخذه

به سه بیان باید گفت آن مقدر مواخذه است؛

بیان اول: این جمله وقتی القاء به عرف می شود آنچه که در ذهن عرف از این عبارت منسبق می شود همین معناست یعنی مواخذه را در تقدیر می گیرند، توضیح بیشتر اینکه درست است وقتی عقلا این مساله محاسبه می شود محتملاتی وجود دارد مثل اینکه احتمال دارد جمیع آثار و یا اثر ظاهر در تقدیر باشد لکن به ذهن عرف، احتمالی به غیر از مواخذه نمی آید، چون وقتی عرف عبارت «رفع عن امتی ما لایعلمون» را می شنود از آن رفع مواخذه را برداشت می کند اگر چه به حسب برخی از محاسبات عقلی احتمالات دیگر ترجیح پیدا نماید مثل اینکه گفته شود اقرب معانی به رفع حقیقی، رفع جمیع آثار است پس باید جمیع آثار را در تقدیر گرفت ولی همانطور که گفته شد آنچه که در اینجا ملاک تقدیر است فهم و استظهار عرفی می باشد، چون شارع این عبارات را به عرف القاء کرده است پس طبیعی است فهم آنها را مورد نظر قرار داده باشد.

بیان دوم: بیان دوم برای اثبات مقدمه دوم این است که ظاهر امر این است که مقدر در تمام این امور نه گانه بر نسق واحد است، پس مقدّر در همه این موارد یک چیز می باشد، حال از بین سه احتمال مذکور فقط احتمال «مواخذه» است که در همه موارد بر نسق واحد قابل تقدیر است، چون اگر «اثر مناسب» در تقدیر گرفته شود در هر کدام از این امور یک اثر مناسب فرض می شود که با اثر مناسب در مورد دیگر متفاوت است به قول محقق خراسانی«ره» در حاشیه رسائل مثلا اثر مناسب در حسد، تکلیف است، یعنی حسد درونی حرام نیست و برای آن عقاب نمی شود و الا آثار وضعی و حقیقی آن مثل غم و اندوه همچنان وجود دارد، در طیره اثر مناسب با آن وضع است یعنی طیره باعث بطلان نمی شود و در برخی دیگر مثل خطا و نسیان هر دو می باشد مثل اینکه کسی از روی خطا مرتکب قتل شده است هم حرمت وعقاب برداشته می شود که اثر تکلیفی است و هم قصاص برداشته می شود که یک اثر وضعی است.

اگر «کل آثار» در تقدیر گرفته شود نیز همینگونه است چون کل الآثار در هر کدام از این امور با دیگری فرق می کند بنابراین در اینصورت نیز نسق واحد از بین می رود. بنـابراین احتمال سوم یعنی تقـدیر «مواخـذه» متعین می شود چون تنها احتمالی که وحدت سیاق در آن حفظ می شود احتمال مواخذه است.

نکته:

شاید سرّ بیان اول نیز همین بیان دوم باشد چون ممکن است اینکه از عبارت «رفع عن امتی» تقدیر «مواخذه» به ذهن عرف می رسد از قرینه وحدت سیاق ناشی بشود.

بیان سوم: سومین بیانی که شـیخ اعظم«ره» در ضمن توجیه کلام بعضی از فحول آن را بیان می کند این است که اطلاقات ادله آثار این امور تسعه قرینه می شود بر اینکه در این حدیث «مواخذه» در تقدیر باشد مثل اینکه حدیث دلالت دارد بر اینکه کسی که دیگری را می کشـد بایـد دیه بدهد، روزه بگیرد و یا قصاص شود چه از روی نسـیان و خطا باشد و چه نباشد، لکن حدیث رفع می گویـد این آثـار در صورت نسـیان، خطـا و... برداشـته شـده است، حال اگر کل الآثار در تقـدیر گرفته شود تخصـیص زیادی در ادله اولیه آن آثار پیش می آیـد، اگر اثر مناسب باشـد نیز به مقـداری تخصـیص می خورد اما اگر مواخذه در تقدیر گرفته شـود یـا تخصـیص نمی خـورد و یـا خیلی کم تخصـیص می خورد و معلوم است اطلاقـات و عمومـات هر چقـدر کمـتر تخصـیص بخورد به ظـاهر اولیه آنها نزدیک تر است. بنابراین این بیان مترتب بر این است که این قاعـده کلی پـذیرفته شود که اگر کلامـی داشتیم که امر آن دائر بود بین معنـایی که تخصـیصات زیـادی به اطلاقـات و عمومات وارد می کنـد و معنایی که تخصـیص کمتری می زنـد در اینصورت آن اطلاقـات و عمومات منفصـله رفع اجمال از این کلام می کنـد بنابراین معنایی که تخصـیص کمتری به آن اطلاقـات و عمومـات می زنـد ثـابت می شود. ظـاهر عبارت ایشان این است که این وجه را قبول دارد البته ایشان در آخر این مطلب فرموده «فتامل»؛

«إلاـ أن يراد إثبات ظهورها من حيث إن حملها على خصوص المؤاخذه يوجب عدم التخصيص فى عموم الأدله المثبته لآثار تلك الأمور و حملها على العموم يوجب التخصيص فيها ف فعموم تلك الأدله مبين لتلك الروايه فإن المخصص إذا كان مجملاـ من جهه تردده بين ما يوجب كثره الخارج و بين ما يوجب قلته كان عموم العام بالنسبه إلى التخصيص المشكوك فيه مبينا لإجماله فتأمل و أجمل»(۱) .

بنابراين با اين سه بيان، مقدمه دوم يعنى در تقدير بودن «مواخذه» در حديث شريف رفع ثابت مى شود.

مقدمه سوم: شمول حديث شريف نسبت به شبهات حكميه

«ما»ى موصول در عبارت «ما لايعلمون» شامل حكم مشكوك در شبهات حكميه چه وجوبيه و چه تحريميه مى شود.

نتيجه

بنابراين با توجه به مقدمات فوق تقريب شيخ اعظم«ره» براى استدلال به حديث رفع مشخص مى شود و آن اينكه از اين مقدمات نتيجه مى گيريم كه حجت اقامه شده است بر اينكه در شبهات حكميه، شارع حكم مشكوك را برداشته است، بنابراين در شبهات حكميه برائت شرعيه ثابت مى شود چون در برائت شرعيه ما به دنبال اين هستيم كه ثابت كنيم مواخذه رفع شده است.

بر تقريب شيخ اعظم«ره» مناقشات عديده اى به هر سه مقدمه وارد شده است كه البته ايشان به بسيارى از اين مناقشات توجه داشته و به آنها جواب داده است، اما به دو يا سه قرينه ايشان قائل است كه مقدمه ثالثه درست نيست، مقدمه سوم اين بود كه احكام در شبهات حكميه مصداق «ما»ى موصول است، ايشان اين مقدمه را صحيح نمى داند به همين دليل در نهايت، استدلال به حديث رفع براى اثبات برائت شرعيه را تمام نمى داند.

۱- (۱) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۲۲

اشکالات تقریب شیخ اعظم«ره»

اشکال اول: قرائن کلام شیخ اعظم«ره» بر عدم صحت مقدمه سوم

قرینه اول: دلالت وحدت سیاق بر اینکه مراد از «ما» فعل است

به غیر از فراز «مالا یعلمون» مراد از «ما»ی موصوله در بقیه امور تسعه ای که «ما»ی موصله دارند «فعل» می باشد مثلا نسیان، خطا، اضطرار و اکراه بر عمل و فعل عارض می شود، حال با توجه به مقدمه دوم که بر وحدت سیاق تاکید می کرد ثابت می شود که مراد از «ما» در «مالا یعلمون» نیز فعل می باشد، یعنی مواخذه از فعلی که نمی دانید شرب خمر است یا شرب ماء برداشته شده است، بنابراین حدیث رفع مربوط به شبهات موضوعیه است و شبهات حکمیه را شامل نمی شود.

قرینه دوم: عدم صحت مواخذه بر حکم

اینکه از مقدمه دوم فهمیدیم «مواخذه» در تقدیر است ثابت می شود که مراد از موصول، حکم نیست بلکه موضوع است، چون مواخذه بر فعل ماست نه بر حکم که فعل خداست، چون مواخذه مربوط به انجام فعلی است که حرمت دارد و یا مربوط به ترک فعلی است که وجوب دارد و آن افعال مکلفین می باشد، پس معنا ندارد که گفته شود مواخذه حرمت مجهوله را رفع کردیم و یا مواخذه وجوب مجهول را رفع کردیم. البته ایشان می گوید اگر مقدر اثر بود ممکن بود آن اثر شامل مواخذه بشود و موصول نیز شامل حکم بشود، چون یکی از آثار حکم، مواخذه بر فعل است مثل اینکه گفته می شود غیبت مواخذه دارد به این دلیل که حکم حرمت بر آن ثابت است لکن همانگونه که در مقدمه دوم ثابت شد اثر در تقدیر نیست بلکه مواخذه در تقدیر است.

قرینه سوم:دلات وحدت سیاق بر اینکه مواخذه بر عنوان «مالایعلم» است

قرینه سوم نیز این است که اگر هم فرض شود که مواخذه بر حکم صحیح است لکن وحدت سیاق اقتضا می کند که همانطور که در بقیه موارد بر خود مذکورات است در اینجا نیز مواخذه بر خود «مالایعلم» باشد.

شیخ اعظم«ره» این اشکال را قابل دفع نمی داند به همین دلیل با این استظهار می خواهد بفرماید استدلال به حدیث رفع محل اشکال است.

اشکال دوم: عدم انحصار تقریب استدلال در تقدیر

در اینجا اشکال دیگری نیز وجود دارد که فقط به آن اشاره می کنیم و آن اینکه در مقدمه اول گفتیم دلالت اقتضا می گوید در حدیث رفع مقدری وجود دارد حال همانطور که در جلسه قبل بیان شد ممکن است کسی بگوید می توان این حدیث را به گونه ای تقریب کرد که نیاز به تقدیر وجود نداشته باشد مثل اینکه گفته شود مراد از رفع در این حدیث «رفع تشریعی» می باشد. در حالیکه مرحوم شیخ در کتاب خود به این راه هیچ اشاره ای نکرده که یا به این علت بوده که به ذهن شریف او نیامده و یا به این علت بوده که آن راه را قبول نداشته است.

اشکال سوم: منافات با مقام امتنان

این اشکال به مقدمه دوم وارد است و آن اینکه ایشان در مقدمه دوم به سه بیان ثابت کرد که مواخذه در تقدیر است در حالیکه این مقدمه دچار اشکال است چون اگر مواخذه در تقدیر است سازگاری ندارد با اینکه این روایت در مقام امتنان باشد چون در «ما لا یعلمون» با وجود برائت عقلیه امتنانی بودن این روایت معنا ندارد.

مرحوم شیخ این اشکال را مطرح کرده و به آن جواب داده و امتنان را طبق این تقدیر نیز تصویر نموده است که در مباحث آینده به تفصیل خواهد آمد.

اشکال چهارم: عدم رفع و وضع مواخذه به ید شارع

اشکال دیگر این است که این روایت چیزی را بر می دارد که وضع و رفع آن به ید شارع باشد در حالیکه مواخذه چیزی نیست که رفع و وضعش به ید شارع باشد، چون مواخذه یک امر عقلی است. مرحوم شیخ با اینکه این مطلب را قبول دارد که وضع و رفع امور عقلی به ید شارع نیست لکن این اشکال را بر استدلال به روایت وارد نمی کند.

متن درس خارج اصول استاد محمدمهدی شب زنده دار – شنبه ۲۰ شهریور ماه ۹۵/۰۶/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقریب استدلال شیخ اعظم«ره» به حدیث رفع بود، ایشان در ضمن مقدماتی این استدلال را تقریب نمود، مقدمه اول این بود که به دلالت اقتضا باید در این حدیث چیزی در تقدیر گرفت، مقدمه دوم این بود که آن امر مقدر «مواخذه» است و مقدمه سوم نیز این بود که «ما»ی موصوله شامل حکم شرعی نیز می شود، نتیجه این مقدمات نیز این شد که معنای «رفع مالایعلمون» این است که مواخذه حکمی که به آن جهل دارید رفع شده است در نتیجه حدیث رفع، برائت در شبهات حکمیه را ثابت می کند.

همانطور که بیان شد ایشان با ذکر دو قرینه در مقدمه سوم مناقشه می کند به همین دلیل نظر نهایی ایشان این می شود که این حدیث صلاحیت برای اثبات برائت در شبهات حکمیه را ندارد، بله این حدیث برائت در شبهات موضوعیه را ثابت می کند.

ص: ۱۵

قرینه اول در کلام مرحوم شیخ این بود که مراد از «ما»ی موصول فعل است چون مثلا اضطرار و اکراه بر افعال انسان عارض می شود نه بر حکم که فعل خداست و به قرینه وحدت سیاق معلوم می شود که مراد از «ما لا یعلمون» نیز فعل است پس این حدیث فقط مربوط به شبهات موضوعیه است.

قرینه دوم در کلام مرحوم شیخ نیز این بود که خود تقدیر «مواخذه» چنین اقتضایی دارد چون در بقیه موارد مواخذه بر فعل برداشته شده است، بنابراین به قرینه وحدت سیاق ثابت می شود که در این فقره هم مواخذه بر فعل برداشته شده است علاوه بر اینکه قرینه عقلیه نیز وجود دارد و آن اینکه حکم که کار خداست مواخذه ندارد.

مرحوم شیخ به این دو قرینه در استدلال به حدیث رفع اشکال می کند و می گوید این حدیث برائت در شبهات حکمیه را

ثابت نمی کند.

به غیر از دو قرینه فوق، ممکن است دو قرینه دیگر نیز بیان شود تا کلام مرحوم شیخ تقویت گردد؛

قرینه سوم

قرینه سوم این است که اگر از این مطلب صرف نظر شود که وحدت سیاق موجب ایجاد ظهور در کلام شود، لکن نمی توان این مطلب را انکار کرد که وحدت سیاق صلاحیت قرینیت برای چنین معنایی دارد، بنابراین در مقابل «ما»ی موصوله وحدت سیاقی وجود دارد که مایصلح للقرینیه می باشد در نتیجه بنابراین مبنا که دلالت «ما»ی موصوله اطلاقی است نه عمومی، اطلاق برای آن منعقد نمی شود تا گفته شود «رفع ما لایعلمون» یعنی هر چیزی حتی اگر حکم باشد برداشته می شود بنابراین فقط دلالت بر فعل می کند و شامل شبهات حکمیه نمی شود.

ص: ۱۶

قرینه چهارم

قرینـه چهـارم نیز این است که گفته شـود سـیاق و وحـدت سـیاق اگر مـوجب ظهـور نشـود لکن شـکی نیست در اینکه اخراج مقتضـای سـیاق از مراد، امری غیر عرفی است و شـبیه خروج مورد می شود بلکه مقتضـای سـیاق، داخـل در قـدر مـتیقن است. بنابراین این حدیث قطعا فعل را شامل می شود، حال وقتی ثابت شد «ما»ی موصول قطعا فعل را شامل می شود نتیجه می گیریم که دیگر شامل حکم نمی تواند باشد چون همانطور که محقق خراسانی«ره» در تعلیقه و نیز در کفایه فرموده اسناد رفع به فعل، اسـناد به غیر مـاهو له است، چـون خود فعـل حقیقتـا مرفوع نمی شود، امـا اسـناد رفع به حکم، اسـناد به مـا هو له است، در این حـدیث اگر مراد از «ما» حکم باشد هیچ مجازی صورت نگرفته است اما اگر فعل مقصود باشد مجاز صورت گرفته است، حال اگر این اسـناد در هر دو اسـتعمال شده باشد اسـتعمال لفظ در اکثر از معنای واحد پیش می آید که یا محال است همانطور که محقق خراسانی«ره» قائل است چون ایشان استعمال را افناء می داند و یا لااقل خلاف ظاهر پیش می آید، اگر هم گفته شود در جامع بین آنها استعمال شده می گوییم این دو جامعی ندارند چون در واقع نسبتی وجود ندارد که هم مصداق معنای اول باشد و هم مصـداق معنـای دوم، بله مفهوم نسـبت به عنوان یـک جامع مفهومی در اینجا وجود دارد اما آنچه که نسـبت را ایجاد می کند واقع نسبت است نه مفهوم نسبت.

البته محقق خراسانی«ره» این مطلب را در این مقام بیان نکرده بلکه در مقام دیگری فرموده که ما آن را به مناسبت بیان وحدت سیاق در اینجا ذکر کردیم.

ص: ۱۷

بنابراین به این چهار یا پنج قرینه می توان گفت حدیث رفع مربوط به شبهات موضوعیه است نه شبهات حکمیه.

راه های دفع اشکال قرائن چهارگانه

مقدمه

قبل از بیان راه های حل اشکال، از باب مقدمه مطلبی را بیان می کنیم که اهمیت زیادی در اصول، فقه و حتی تفسیر و معارف دارد و آن این است که سیاق چه شأن و جایگاهی دارد؟ به عبارت دیگر آیا سیاق، دلیل بر اتحاد می شود یا خیر؟

معروف بین قوم این است که سیاق شأنیت دارد اما برخی بزرگان می گویند سیاق هیچ شأنی در ظهور آفرینی ندارد.

مقام دومی نیز در اینجا وجود دارد و آن اینکه اگر گفته شد سیاق اثر گذاری دارد آن اثر چیست؟

انظار مختلف در نوع اثر وحدت سیاق

نظر اول

نظر اول این است که وحدت سیاق موجب وحدت در مستعمل فیه می شود نه در مراد جدی و مصادیق خارجی، بزرگانی از اصولیون و فقها این نظریه را قائل هستند و بر اساس آن به شیخ«ره» جواب داده اند و گفته اند «ما»ی موصوله به معنای «شیئ» است، حال منطبق علیهای این «شیئ» در موارد مختلف متفاوت می شود. بزرگانی مثل محقق حائری در درر مرحوم امام، محقق خویی«ره»، شیخنا الاستاد آقای حائری«ره» و شهید صدر«ره» این نظر را بیان کرده اند.

نظر دوم

نظر دوم این است که وحدت سیاق موجب وحدت در مراد جدی می شود، شیخنا الاستاد دام ظله با اینکه در مقام اول می فرماید سیاق اثری ندارد لکن در مقام دوم می گوید بنابراینکه اثری داشته باشد آن اثر، اثبات وحدت در مراد جدی می باشد، فلذا ایشان می گوید در روایت حریز که روزی خدمت امام صادق علیه السلام آمد و حضرت از او سوال کرد که آیا نماز را بلدی یا نه؟ و او نماز خواند و حضرت نماز او را نادرست دانست و خود شروع به نماز خواندن نمود، در آنجا حضرت علیه السلام مدام می فرماید: «افعل کذا»، حال اگر قرینه داشتیم که در چند مورد از این «افعل» ها مراد جدی استحباب است در اینصورت مورد دیگر که قرینه استحباب ندارد را نیز حمل بر استحباب می کنند، بنابراین از مشی فقها در اینکه در این موارد صیغه بدون قرینه را نیز حمل بر استحباب می کنند معلوم می شود که آنان وحدت سیاق را موجب اتحاد در مراد جدی می دانند.

نظر سوم

نظر سوم این است که وحدت سیاق اقتضای اتحاد در مصداق می کند چون همه این موارد قنطره است، «المراد الاستعمالی قنطره الی المراد الجدی و المراد الجدی قنطره الی المصادیق الخارجیه»، شاید منتقی الاصول بخواهد این نظریه را بفرماید.

برای روشن شدن فرق بین نظر دوم و سوم مثالی که از شهید صدر«ره» در بحوث نقل شده را ذکر می کنیم؛

«ان الاختلاف فی الدالین الواقعین فی السیاق الواحد تاره یکون بلحاظ مدلولیهما الاستعمالی کما إذا قال زر الإمام و صل خلف الإمام فیراد بالأول المعصوم و بالثانی امام الجماعه، و أخری فی مدلولیهما الجدی کما فی أکرم العلماء و قلد العلماء و أرید الإطلاق فی الأول دون الثانی و الإطلاق مدلول جدی، و ثالثه یکون الاختلاف فی مجرد مصادیق المدلولین کما فی لا تغصب ما تأکله و لا ما تلبسه حیث یکون مصداق ما یوکل غیر ما یلبس. و ما هو خلاف الظاهر انما هو الأول فقط دون الأخیرین خصوصا الثالث و ما نحن فیه من قبیل الثالث لأن المراد بالموصول استعمالا مفهوم واحد و هو الشیء أو ما یساوقه و هو المراد جدا أیضا و انما الاختلاف فی مصداقه کما لا یخفی»(۱) .

نظر چهارم

نظر دیگر نیز نظر شیخ اعظم«ره» است که می فرماید وحدت سیاق اقتضای وحدت در همه این موارد را دارد یعنی هم وحدت در مستعمل فیه، هم در مراد جدی و هم در مصادیق را ثابت می کند، ایشان بر اساس این نظریه می گوید «ما» موصول در همه این موارد به معنای شیئ است، مراد جدی نیز در همه این موارد اطلاق است، مصادیق نیز در همه این موارد باید یکی باشد بنابراین چون در بقیه فقرات صداق «ما» فعل است در مورد «مالایعلمون» نیز باید فعل باشد.

۱- (۱) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۴۴

نظر پنجم

نظر پنجم توقف است این نظریه از منتقی است، در منتقی الاصول اصل سیاق مورد قبول قرار گرفته اما اینکه از وحدت سیاق اتحاد چه چیزی ثابت می شود را معین نمی کند بلکه تصریح به توقف نسبت به این مطلب می نماید؛

«و هذا الجواب لا یخلو عن نظر، بل منع لوجهین: أحدهما: عدم وضوح ما ادعی من اختصاص وحده السیاق و الظهور السیاقی فی وحده المستعمل فیه فقط دون المراد الجدی، فانها دعوی بلا شاهد، فلا بد من الجزم بأحد الطرفین نفیا أو إثباتا من تتبع موارد الاستعمالات العرفیه و ملاحظه ما تقتضیه. و علی کل فنحن نقف الآن موقف المشکک من هذه الدعوی»(۱) .

نظر ششم

نظر دیگری نیز می توان در اینجا قائل شد و آن اینکه وحدت سیاق اتحاد در مستعمل فیه و مراد جدی را اقتضا می کند اما در اتحاد در مصادیق از آن ثابت نمی شود.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

همانطور که در جلسه قبل بیان شد دو قول در مورد نقش آفرینی سیاق در ظهورات وجود دارد، قول اول این بود که سیاق قرینیت دارد و می توان از وحدت سیاق برای کلام قائل به ظهور شد و قول دوم این بود که سیاق قرینیتی ندارد.

قول اول نیز خود مشتمل بر نظریات مختلفی بود که طبق آن نظریات ثابت می شد که وحدت سیاق، اتحاد در چه چیزی را ثابت می کند؟

دلیل قول عدم قرینیت سیاق

شیخنا الاستاد دام ظله(۲) قائل به قول دوم است که می گوید سیاق هیچ شأنی در قرینیت ندارد.

۱- (۲) - .منتقی الأصول، ج ۴، ص: ۳۹۲

۲- (۱) -آیت الله العظمی وحید خراسانی دام ظله.

ایشان برای اثبات مختار خود دو(یا سه) مقدمه بیان می کند؛

مقدمه اول

مقدمه اول این است که در باب استفاده از کلمات دو اصل وجود دارد؛ یکی اصاله الحقیقه و دیگری اصاله التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی.

اصل اول در موارد شک در مراد استعمالی کاربرد دارد یعنی جاهایی که در مراد استعمالی شک می کنیم که آیا لفظ در معنای حقیقی استعمال شده است یا معنای مجازی؟ اصاله الحقیقه دلالت می کند بر اینکه این لفظ در معنای حقیقی استعمال شده است، بعد از مشخص شدن مراد استعمالی نوبت به مراد جدی می رسد که آیا مراد جدی متکلم نیز از این استعمال همان معنای حقیقی است یا معنای دیگری را اراده کرده است؟ چون گاهی «ما اراد» غیر از «ماقال» است، مثلاً ـ در باب کنایات «ماقال» غیر از «ما اراد» است مثل اینکه بگوید «زید کثیر الرماد» در حالیکه ممکن است اصلا رمادی وجود نداشته باشد و مراد جدی فقط بیان سخاوت و جود زید باشد. حال در موارد شک در مراد جدی اصل دوم کاربرد دارد یعنی اصاله التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی دلالت می کند بر اینکه همین مراد استعمالی مورد اراده جدی متکلم بوده است، در اینصورت اصلاله التطابق در مثال مذکور ثابت می کند که متکلم واقعا کثرت رماد را اراده کرده است نه جود و سخاوت را.

بنابراین در این مقامات این دو اصل کاربرد دارد که اصولی عقلایی هستند و بر یکدیگر نیز ترتب دارند چون اول باید «ما قال» مشخص شود که با اصاله الحقیقه روشن می شود و سپس «ما اراد» با اصاله التطابق ثابت گردد.

ص: ۲۱

مقدمه دوم

محققین بین دو فرض تفاوت قائل شده اند و آن اینکه یک وقت ما به کلام مراجعه می کنیم تا بین خود و مولای خود را سامان بدهیم، به عبارت دیگر یک وقت در باب تنجیز و تعذیر سخن می گوییم، در اینصورت در مقابل صاحب سخن مسئولیتی داریم و او سخنی دارد که باید سخن او را امتثال و فرمانبرداری کنیم و یک وقت نیز به کلام مراجعه می کنیم برای کشف واقع، نه برای رفع مسئولیت، مثل تاجری که می خواهد کالایی را عرضه کند یا وارد نماید، حال برای این کار تلفن می زند و از اوضاع بازار خبر می گیرد در اینصورت این شخص به دنبال تنجیز و تعذیر نیست بلکه به دنبال کشف واقع است. بزرگان فرموده اند در حالت اول ظن به خلاف، مضر به حال ظهور نیست به همین دلیل اگر در موردی در مقابل ظهور، ظن به خلاف وجود داشت این ظن به خلاف مبرّر دست برداشتن از ظهور نیست، اما در حالت دوم که در مقام کشف از واقع است، ظن به خلاف موجب دست برداشتن از ظهور می شود.

ایشان می گوید با اینکه بزرگانی مثل محقق نائینی«ره» این تفصیل را داده اند لکن به نظر ما ظن به خلاف در همه جا مانع از ظهور می شود به همین دلیل چنین ظهوری که ظن به خلاف آن وجود دارد حجت نمی باشد.

مقدمه سوم

باید دید که آیا وحدت سیاق ظن بر خلاف ایجاد می کند یا خیر؟ اگر وحدت سیاق ظن بر خلاف ایجاد کرد جلوی حجیت ظهور را می گیرد اما اگر ظن به خلاف ایجاد نکرد ضرری به ظهور وارد نمی کند و حق این است که سیاق ظن به خلاف ظهور ایجاد نمی کند، پس شأنی برای سیاق وجود ندارد.

ص: ۲۲

ایشان برای این مطلب مثالی می زند و آن اینکه اگر چند جمله در جایی باشد که جمله اول می گوید:«رایت اسدا»، جمله دوم می گوید:«رایت اسدا یخطب»، جمله سوم می گوید:«رایت اسدا یرمی» و جمله چهارم می گوید:«رایت اسدا فی الحمام»، آیا سه جمله اخیر که دلالت بر معنای مجازی اسد می کند قرینه می شود بر اینکه مراد از جمله اول نیز «رجل شجاع» است؟ ایشان در مقام جواب می گوید در سه جمله اخیر اگر چه «اسد» به معنای «رجل شجاع» است لکن وحدت سیاق بین این جملات و جمله اول موجب نمی شود که ظهور جمله اول در حیوان مفترس که از اصاله الحقیقه و اصاله التطابق استفاده می شود مورد خدشه قرار بگیرد و از آن رفع ید بشود چون سیاق در این جملات، ظن به خلاف ظهور جمله اول ایجاد نمی کند.

اشکال به دلیل فوق

در باب ظهورات تارتا در مقام مقتضی صحبت می کنیم و تارتا در مقام مانع؛

ایشان بحث را فقط در مانع برده و می گوید ظن بر خلاف مانع ظهور است و چون وحدت سیاق ظن به خلاف ایجاد نمی کند، به همین دلیل ظهور به قوت خود باقی می ماند و به اصاله الحقیقه و اصاله التطابق که پشتوانه عقلایی آن است تمسک می گردد. در حالیکه این بیان در صورتی صحیح است که ثابت شود تنها مانع از تمسک به اصاله الظهور و اصاله التطابق ظن به خلاف است لکن اگر ثابت شود که یکی از موانع تمسک به ظهور این است که ظهور، مخالف سیاق نباشد در اینصورت نمی توان به ظهور تمسک نمود مثل اینکه گفته شود وقتی عقلاء به اصاله الحقیقه اتکاء می کنند که بر خلاف سیاق نباشد همانگونه که ادعا می شود عقلاء وقتی به اصاله الحقیقه اتکاء می کنند که ظن به خلاف آن ظهور وجود نداشته باشد. در ناحیه اصاله التطابق نیز ممکن است همین مطلب ادعا شود یعنی گفته شود عقلاء وقتی به اصاله التطابق تکیه می کنند که مخالف سیاق نباشد.

بنـابراین صـحت بیان ایشان متوقف بر این است که ثابت شود مانع از ظهور و یا مانع از اخـذ ظهور (چون دو مطلب است یکی اینکه ظهـور درست نشود و دیگر اینکه ظهور درست شود ولی حجت نباشـد) منحصـر در ظن به مخـالفت است. امـا اگر چنین چیزی ثابت نشود پس هر چیزی که امکان مانعیت دارد نیز می تواند جلوی تمسک به ظهور را بگیرد(1) .

و امـا نسـبت به مقتضـی نیز می توان اینگونه گفت که ظهور یعنی «مـا ینصـرف الی ذهن بعض اهل اللغه» لـذا حجیت ظواهر از بـاب حجیت ظن نوعی است نه ظن شخصـی، حـال سـخن در این است که وقتی جمله ای در سـیاقی قرار می گیرد که بقیه آن جملاـت به معنای دیگری آمـده آیا می توان ادعا کرد که به ذهن نوع مردم هنوز همان معنای قبل می آیـد؟ و فرقی بین اینکه در سـیاق قرار نگیرد و در سیاق قرار بگیرد نیست؟ یا اینکه بین این دو حالت فرق است و در صورت قرار گرفتن در سیاق، ظن نوعی به ظهور اول شکل نمی گیرد؟

سخن قوم در این است که وقتی سـیاق واحـد است این جمله ظهور در همان معنایی پیدا می کند که بقیه جملات نیز ظهور در آن معنـا دارنـد (به عبـارت دیگرخواهی نشوی رسوا همرنگ جماعت شو)، پس یا جمله اول هم ظهور پیـدا می کنـد در همان معنایی که مراد جمله دوم و سوم است و یا لااقل جمله اول برای ما مجمل می شود، بنابراین اصاله الحقیقه و اصاله التطابق نمی تواننـد چیزی را ثابت نماینـد چون این دو اصل یک امر تعبدی نیسـتند بلکه بنای عقلاء در عمل به ظواهر، بر اساس طریقیت و ایجـاد ظن نـوعی است و چـون در صـورت وجود سـیاق چنین ظن نوعی ایجـاد نمی شود به همین دلیـل بـا وجود سـیاق اصـلا ظهوری برای معنای قبل شکل نمی گیرد.

ص: ۲۴

۱- (۲) -اقـول: اسـتاد دام ظله در این قسـمت فرمـود امکـان مـانعیت نیز جلـوی ظهور را می گیرد در حـالیکه در صـدر مطلب فرمودند: «اگر ثابت شود که یکی از موانع تمسک به ظهور این است که ظهور، مخالف سیاق نباشد در اینصورت نمی توان به ظهور تمسک نمود»، و به نظر می رسـد مراد ایشان از جمله ذیل نیز همان مطلب صدر باشد و الا در فرض تمام بودن مقتضـی، احتمال مانعیت نمی تواند مضر به ظهور باشد.

در نتیجه هم مقتضی ظهور در موارد وحدت سیاق وجود ندارد و هم در ناحیه مانع ثابت نیست که فقط ظن به خلاف مانع انعقاد ظهور است، بلکه ممکن است این مانع وجود داشته باشد که اصاله الحقیقه و اصاله العموم بر خلاف سیاق نباشد، به همین دلیل در مقام ثانی باید گفت وحدت سیاق یک اقتضایی دارد و آن این است که جلوی ظهور کلام در معنای اصلی خود را می گیرد.

اقوال در مقام دوم: نوع اقتضای وحدت سیاق

مقام ثانی نیز این بود که آن اقتضا چیست؟ آیا وحدت سیاق اقتضا می کند اتحاد در مستعمل فیه یا اتحاد در مراد جدی یا اتحاد در مصداق و یا در همه این موارد؟ و یا اینکه در اینجا توقف است؟ توقفی ها نیز ممکن است چند دسته بشوند مثل اینکه بین حالت اول و دوم توقف نمایند و یا اینکه بین همه حالات توقفی بشوند.

قول اول: اقتضای وحدت سیاق در اتحاد مستعمل فیه

در این مقام نیز برخی از بزرگان مثل محقق حائری«ره» در درر و فرزند ایشان شیخنا الاستاد«ره» و نیز محقق امام«ره»، محقق خویی«ره» و شهید صدر«ره» فرموده اند سیاق، اقتضای اتحاد در مستعمل فیه را دارد، این بزرگان می گویند سیاق حتی اتحاد در مراد جدی را نیز اقتضا نمی کند، چون اینها در مفاد واحد استعمال شده اند و مازاد بر اینها را دلالت نمی کنند، فلذا بر اساس همین مبنا در حدیث رفع خواسته اند تطبیق کنند و جواب شیخ اعظم«ره» را بدهند به همین دلیل این بزرگان گفته اند در این حدیث مراد از «ما»ی موصوله در همه فقرات یکی است و آن «شیئ» می باشد، همانطور که در ادبیات نیز گفته شده که موصولات از مبهمات است که جملات صله، معنای آنها را روشن می کنند. بنابراین پاسخ آنها به شیخ اعظم«ره» این است که اگر در «مالایعلمون» حکم مقصود باشد و در دیگر موارد فعل مقصود باشد این اختلاف مربوط به مراد جدی است نه مراد استعمالی چون مراد استعمالی در همه این فقرات همان معنای «شیئ» می باشد.

اشکال به قول اول

شیخنا الاستاد دام ظله در این مقام نیز با این بزرگان مناقشه می کند و می گوید اگر هم فرض شود که وحدت سیاق اقتضا دارد لکن اقتضای اتحاد در مراد جدی را دارد نه اینکه فقط اتحاد مراد استعمالی را اقتضا داشته باشد. ایشان می گوید قوم عملیاتی در فقه دارند که شاهد این مطلب ماست و آن این است که اگر در عبارتی پنج صیغه «افعل» باشد که چهار مورد از اینها دلالت بر استحباب داشته باشد در اینصورت پنجمی را نیز حمل بر استحباب می کنند با اینکه مورد پنجم قرینه مستقل بر استحباب ندارد و دلیل بر این مطلب را این می دانند که صیغه پنجم در سیاق صیغه هایی قرار دارد که قرینه بر استحباب دارند و الا اگر حرف این بزرگان درست بود نباید صیغه پنجم را حمل بر استحباب می کردند بلکه باید می گفتند وحدت سیاق اقتضا می کند که مفاد همه این پنج مورد یکی باشد و آن نسبت بعثیه یا طلب است لکن در برخی مراد جدی طلب شدید و در برخی مراد جدی طلب ضعیف می باشد، بنابراین بزرگان در این مثال باید می گفتند طلب شدید و طلب ضعیف از سیاق این عبارت فهمیده نمی شود چون مربوط به مراد استعمالی نیست بلکه مربوط به مراد جدی است، در حالیکه از وحدت سیاق مستقیما مراد جدی را ثابت نموده اند.

عبارت ایشان این است:

«اشکال: وحدت و اختلاف سیاق مربوط به مراد جدی است نه مستعمل فیه، اگر مستعمل فیه ها واحد و مرادهای جدی مختلف باشند اختلاف سیاق پیش می آید و لذا اگر در یک عبارت تعدادی صیغه امر باشد و همه آنها به جز یکی ظاهر در استحباب باشند یعنی از همه آنها به جز یکی اراده استحباب شده باشد، علما آن یکی را هم حمل بر استحباب می کنند و نمی گویند تمام صیغ در طلب استعمال شده اند منتها افراد طلب شدت و ضعف دارند. بنابراین اگر چه مستعمل فیه در تمام فقرات حدیث رفع یک چیز باشد ولی همینکه از آن در فقره ای حکم و در باقی موضوع اراده شده باشد اختلاف سیاق لازم می آید، آری، در صورتیکه قرینه بر خلاف وحدت سیاق داشته باشیم به اختلاف سیاق ملتزم می شویم».

ص: ۲۶

جواب به اشکال فوق

محققینی که می گویند اگر چهار صیغه ظاهر در استحباب بود صیغه پنجم را نیز حمل بر استحباب می کنند اولا همه قوم نیستند، مثلا محقق نائینی«ره» و یا محقق خویی«ره» چنین فتوایی ندارند بلکه می گویند معنای صیغه امر نسبت طلبیه است و این عقل است که حکم به لزوم امتثال می کند و در آن چهار مورد نیز که استحباب ثابت شده است مرخِّص از طرف مولا پیدا کرده ایم چون وجوب واستحباب اصلا جزء مدلول لفظ نیست، شدت و ضعف نیز جزء مدلول لفظ نیست، بنابراین اگر مولا ترخیص در ترک داد می توان قائل به استحباب شد اما اگر ترخیص در ترک وجود نداشت عقل حکم به لزوم امتثال می کند و یا مثلا مرحوم امام همین حرف را می زند با این تفاوت که ایشان می گوید بعث حجت عقلایی است و این، عقلا هستند که الزام به امتثال می نمایند و اما وجوب و استحباب از دایره معنای موضوع له خارج است پس باید امتثال کرد مگر اینکه ترخیصی از جانب شارع وارد شود.

بنابراین همه قوم اینگونه نیستند که از وحدت سیاق استحباب صیغه پنجم را استفاده نمایند.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۶/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که وقتی سیاق، فی الجمله وحدتی را اقتضا می کند این وحدت از چه ناحیه ای است؟

بررسی نظرهای مختلف در وحدت سیاق

قدر متیقن های سیاق

در این ناحیه دو قدر متیقن برای سیاق وجود دارد؛

یکی اینکه وحدت سیاق اقتضا نمی کند که مصادیق و ماینطبق علیه متحد باشد مثلا اگر گفت جائنی اقرباء زید و عمرو، حال اگر در اقرباء زید مراد عموها بوده دلیل نمی شود که اقرباء عمرو نیز حتما عموهای او مراد بوده اند و یا اگر در جایی سخن از ورّاث زید و ورّاث عمرو باشد و مراد از ورّاث زید فرزندان او باشد، این، دلیل نمی شود که مراد از ورّاث عمرو نیز فرزندان او باشد. حتی ممکن است گاهی اوقات متکلم مصادیق مستعمل فیه را نشناسد، و یا علم به سعه و ضیق آن نداشته باشد، مثل اینکه بگوید تقلید از اعلم واجب است اما مصداق اعلم را نشناسد.

دومین قدر متیقن در مورد سیاق این است که اگر قائل به اقتضای سیاق هستیم باید گفت قطعا وحدت سیاق، اتحاد در مستعمل فیه را ثابت می کند، پس قدر متیقن اقتضای سیاق در مراد استعمالی می باشد.

و اما نسبت به مراد جدی ابتدا باید مقصود از مراد جدی مشخص شود چون گاهی بین مراد جدی و مصادیق مستعمل فیه خلط صورت گرفته است، به همین دلیل باید گفت مراد جدی همان معنای مستعمل فیه است که مورد اراده جدی متکلم نیز قرار گرفته است، در اینصورت مراد استعمالی گاهی همان مراد جدی متکلم است و گاهی نیز مجرایی می شود برای رسیدن به مراد جدی متکلم مثل اینکه بگوید: «زید کثیر الرماد» در حالیکه «کثیر الرماد» را استعمال در معنای جود و سخا نکرده بلکه در همان معنای حقیقی خود که کثرت رماد باشد استعمال کرده است ولی مراد جدی او از این کلام جود و سخای زید می باشد.

حال سخن در این است که آیا همانطور که وحدت سیاق دلالت بر اتحاد مراد استعمالی می کند دلالت بر اتحاد در مراد جدی نیز می کند یا خیر؟

نظر قوم در اقتضای سیاق نسبت به مراد جدی

در پاسخ به این سوال بزرگانی مثل محقق خویی«ره»، محقق امام«ره»، محقق حائری«ره» و والد ایشان همگی می گویند وحدت سیاق دلالت بر اتحاد در مراد جدی ندارد، لکن در اینجا مطلب به گونه ای است که دغدغه خاطر وجود دارد چون اگر شخصی گفت: «زید کثیر الرماد»، «عمرو کثیر الرماد» و «بکر کثیر الرماد» و قرینه وجود داشت بر اینکه مقصود از «کثیر الرماد» در «زید» سخاوت است، در اینصورت آیا عرف بر می تابد که در مواردی که چند جمله شبیه به هم گفته شده و مراد جدی در دو جمله از آنها امری کنایی است در جمله دیگر معنای حقیقی مراد باشد و در آنجا اصاله تطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی جاری نمایند؟ یا اینکه در اینجا اصاله التطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی ضربه می خورد؟

در این موارد عرف یـا می گویـد نمی دانم و یا می گویـد این جمله نیز ظهور در معنایی دارد که دو جمله دیگر با قرینه بر آن دلالـت می کردنـد، بنابراین در مثال مـذکور که دو جمله از آن جملات به معنای جود و سـخاوت است نتیجه این می شود که در جمله دیگر نیز مراد از «کثیر الرماد» جود و سخاوت است.

حقیقت مطلب این است که در این موارد مراد جـدی را نمی دانیم به همین دلیـل کلام مجمل می شود، اما این را می دانیم که نمی شود اتکا به اصاله التطابق کرد و فتوا داد.

پاسخ به اشکال شیخ اعظم«ره» مبنی بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه

وقـتی این کبری مشـخص شـد به اشـکال مطرح شـده از جـانب شـیخ«ره» مبنی بر اختصـاص حـدیث رفع به شـبهات موضوعیه بپردازیم؛

پاسخ اول

همانگونه که بیان شـد برخی مثل شیخنا الاسـتاد دام ظله می گوینـد وحـدت سـیاق هیچ شأنیتی ندارد به همین دلیل نمی توان گفت چون مراد از «ما»ی موصول در دیگر فقرات فعل مکلف است به وحدت سـیاق بایـد گفت در فقره «ما لایعلمون» نیز مراد فعل مکلف است، در نتیجه از وحدت سیاق نمی توان ثابت کرد حدیث رفع اختصاص به شبهات موضوعیه دارد.

پاسخ دوم

جواب دوم این است که «ما»ی موصول در حدیث رفع به معنای «شیئ» است بنابراین در همه فقرات مستعمل فیه «ما»ی موصول واحـد می باشـد پس وحـدت سیاق به قوت خود بـاقی است و آن چیزی که اختلاف دارد مصادیق است که ربطی به وحـدت سیاق ندارد. بنابراین اشکالی ندارد که مصداق خارجی شیئ در مواردی مثل اضطرار و اکراه فعل باشد و در مواردی مثل «مالا یعلمون» هم موضوع باشد و هم حکم.

این جواب جواب خوبی است و اولین کسی که به این جواب اشاره کرد محقق حائری«ره» در درر است و غیر واحدی از بزرگان نیز آن را ذکر کرده اند علت حسن بودن این جواب نیز همانطور که بیان شد این است که قدر متیقن از وحدت سیاق این است که اتحاد در مستعمل فیه ها ثابت شود و مستعمل فیه در همه موارد «ما»ی موصوله «شیئ» است و تعدد صله ها نیز باعث نمی شود که مستعمل فیه ها یکی شود، در این موارد مراد جدی ها نیز یکی است چون این موارد کنایه به معنای دیگری نمی باشند بلکه همین معنای مستعمل فیه مراد جدی شارع می باشد بنابراین اختلاف فقط در مصادیق است.

پس در پاسخ به شیخ اعظم«ره» باید گفت وحدت سیاق هم در مستعمل فیه و هم در مراد جدی ثابت است اما اشکالی ندارد که در مصادیق اختلاف داشته باشند چون وحدت سیاق مقتضی اتحاد در مصادیق نمی باشد.

پاسخ سوم

جواب سومی که به فرمایش شیخ«ره» داده شده فرمایش محقق عراقی«ره» است، ایشان می گوید ما یقین داریم که در این روایت وحدت سیاق اراده نشده است چون دلیل بر عدم انحفاظ به سیاق ثابت داریم، دلیل آن نیز این است که سه مورد از این تسعه اصلا فعل نیست مثل حسد، طیره و وسوسه که صفات نفس هستند نه فعل، پس اینکه شما می گویید درچند مورد فعل اراده شده و در همه باید فعل اراده شود صحیح نیست.

مناقشات پاسخ سوم

مناقشه اول

اولین مناقشه در مطلب محقق عراقی«ره» فرمایش مرحوم امام است، ایشان می گوید این سه مورد نیز فعل است اگر چه فعل جوانحی باشد حسد یعنی تمنی کردن زوال نعمت از غیر، طیره یعنی فال بد زدن و وسوسه یعنی تردید کردن، همانطور که ملاحظه می شود هر سه معنا فعل بودن این سه عنوان را روشن می کند، پس در همه موارد فعل وجود دارد، مگر اینکه گفته شود وحدت سیاق اقتضا می کند که سنخ فعل ها نیز باید یکی باشد.

مناقشه دوم

اشکال دیگر به فرمایش محقق عراقی«ره» این است که ظاهر این است که در مواردی که «ما»ی موصوله وجود دارد مقتضای واحد نیز وجود دارد، در حالیکه سه موردی که محقق عراقی«ره» ذکر می کند «ما»ی موصول ندارد، مدعا نیز این نبود که همه فقرات یک چیز هستند بلکه مدعا این بود که فقراتی که «ما»ی موصول دارد به یک معنا آمده است و ظاهر در آنها این است که مستعمل فیه آنها به یک معنا آمده است.

پس این جواب که محقق عراقی«ره» به مرحوم شیخ داد که در این فقرات وحدت سیاق ملحوظ نیست اشکالش این است که می گوییم خیر وحدت سیاق ملحوظ است.

مناقشه سوم

مناقشه دیگر در کلام محقق عراقی«ره» از شیخنا الاستاد دام ظله(1) است و آن این است که ما که می گوییم وحدت سیاق دارد در واقع می خواهیم بگوییم از «ما»های موصوله چیزی که موضوع حکم است اراده شده نه خود حکم، چون مثلا «مااضطروا الیه» موضوع حکم است مثلا شرب خمر موضوع حکم حرمت است حال اگر اضطرار به این موضوع پیدا شد وقتی گفته می شود شرب خمر رفع شده یعنی این موضوع به لحاظ حکمش برداشته شده است، حال در آن سه مورد نیز موضوع حکم برداشته شده است چون طیره، حسد و وسوسه موضوع حکم هستند پس وحدت سیاق این است که اگر در فقراتی که «ما»ی موصوله دارند موضوع حکم برداشته شده باید در آن سه مورد نیز موضوع حکم برداشته شده باشد، حال در فقره «مالا یعلمون» اگر مراد از «ما» حکم باشد دیگر موضوع حکم شرعی نیست اما اگر افعال باشد موضوع حکم شرعی می باشد، پس حرف شیخ این است که در بقیه فقرات موضوع حکم مراد است حال اگر در فقره «مالایعلمون» حکم مراد باشد صحیح نیست چون حکم موضوع شرع نیست در نتیجه جواب محقق عراقی«ره» در پاسخ به شیخ اعظم«ره» که می گفت این سه مورد فعل نیستند و صفات هستند صحیح نیست.

۱- (۱) -آیت الله العظمی وحید خراسانی دام ظله.

ملاحظه در مناقشه سوم

نکته ای در اینجا قابل عرض است و آن اینکه درعبارت شیخ اعظم«ره» کلمه موضوع غلط انداز است چون معنای عبارت ایشان این است که چیزی که می تواند موضوع حکم واقع شود یعنی فعل مراد است بنابراین پاسخ محقق عراقی«ره» به شیخ وارد است که گفته شود اگر در برخی فعل مراد باشد و در برخی حکم مراد باشد خلاف سیاق است.

و ثانیا خیلی مستبعد است که کسی بگوید ما باید صفات موضوعات را در نظر بگیریم نه خود موضوعات را، به این معنا که بگوید وحدت سیاق اقتضا می کند حتی صفات موضوعات نیز باید اتحاد داشته باشد.

برائت/ادله /حدیث رفع ۹۵/۰۶/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: برائت/ادله /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکال مهم شیخ اعظم به استدلال حدیث رفع برای اثبات برائت در شبهات حکمیه بود. ایشان فرمود وحدت سیاق اقتضاء می کند که همان طور که در فقرات دیگر روایت فعل مقصود است در «ما لا ـ یعلمون» هم فعل منظور باشد و قهرا مختص به شبهات موضوعیه می شود و شامل شبهات حکمیه نمیشود.

جوابهایی داده شد. جواب مهم این بود که اگر حتی «ما» را اعم از فعل و حکم بگیریم باز سیاق به هم نمی خورد زیرا در همان معنای موصول یعنی شیء استعمال شده است. با پذیرش اصل تأثیر سیاق، این جواب، پاسخ خوبی است.

نظر صاحب منتقی در مورد وحدت سیاق در روایت

در این جا مرحوم صاحب منتقی مطلب دارند. ایشان می فرمایند مستعمل فیه هم در این موارد متفاوت است و چنین نیست که «ما» در یک معنای واحد استعمال شده باشد و تنها منطبق علیها متفاوت باشد، در حالی که کسانی که سیاقی هستند می گویند قدر متیقن این است که مستعمل فیه لااقل متحد است اما در این مورد ایشان می فرمایند متفاوت می شود فلذا وحدت سیاق به هیچ وجه حفظ نمی شود.

ص: ۳۲

توضیح این که ایشان فرموده است اگر قرینه منفصل از کلمه های «ما» موصوله بود، در موارد منفصله، ظهور منعقد می شود و فقط با قرینه مراد جدی تفسیر می شود اما در این جا قرینه منفصله نیست بلکه متصله است و صله های ذکر شده کنار «ما» قرار گرفته اند بنابراین مانع می شود که معنای «ما» محقق شود و از اول دائره را ضیق می کند و معلوم می شود ما در چیزی استعمال شده است که میتوان گفت اکراه بر آن می شود یا مورد اضطرار قرار می گیرد. پس نمی توان گفت از «ما» شیء به

نحو اطلاـق مراد است و بعـد صـله برای آن قرار داده می شود چون اگر به معنـای اطلاقی باشـد که شامل حکم هم بشود نمی شود چنین صـله ای داشـته باشد بلکه از ابتدا در چیزی اسـتعمال شده که میشود اینها صله آن باشد. بنابراین اگر بگویید از «ما» در فقره «مـا لاـ یعلمون» حکم مقصود است و یا هم حکم و هم فعل مقصود است در این صورت وحـدت سـیاق از بین خواهد رفت چـون «مـا» در آن سه مورد دیگر در معنـایی اسـتعمال شـده است که فقـط فعـل است. بنـابراین این که بسـیاری از اعـاظم فرموده اند «ما» در معنای خودش استعمال شده است خلط بین قرینه متصله و منفصله است.

بعـد ایشان مطلب را تنزیل می کنند به اکرم العالم العادل. در این جا عالم در معنایی که شامل فاسق بشود اسـتعمال نشده اسـت چون فاسق را نمی شود توصیف به عادل کرد. بلکه در چیزی استعمال شده است که قابلیت توصیف به عادل را دارد.

بررسی فرمایش صاحب منتقی

این فرمایش خلاف آن چیزی است که متسالم علیه در اصول است. در مورد اکرم العالم العادل آن چیزی که معروف است این است که هر یک از واژه ها در معنای خودش استعمال شده است و به تعدد دال، مراد جدی معلوم می شود. اگر این گونه نباشد لازم می آید اولا معنا مجازی باشد زیرا استعمال کلی طبیعی در مصداق یا حصه خاص، استعمال لفظ در غیر موضوع له است زیرا موضوع له، حصه و مصداق نیست. مثلاـ اگر بگوییم «هذا انسان» اگر انسان را در خصوص شخصی که به او اشاره می کنیم استعمال شود مجاز است اما اگر در معنای خودش استعمال کنیم و تطبیق بر این شخص کنیم حقیقت است.

ثانیا اگر این چنین باشد برخلاف ارتکاز است چون ظاهر این است که وقتی اوصاف دیگر آورده می شود تقیید کند اما این جور که صاحب منتقی فرمود از اول، مقید است و در این صورت، تقیید تحصیل حاصل است و در واقع شأن این صفت فقط این خواهد بود که علامت استعمال در مقید باشد اما شأن توصیف و تقیید ندارد در حالی که این خلاف ارتکاز و خلاف قریحه لغوی و عرفی انسان است.

همان طور که در قضیه معقوله یک طبیعت مهمله و معنای عام در ذهن می آوریم و به آن قید می زنیم در قضیه ملفوظه هم چنین می کنیم و در ذهن مخاطب ابتداءً با لفظ معنا را ایجاد می کنیم بعد با توصیف ها قید را در ذهن مخاطب ایجاد می کنیم. بنابراین فهم این قضیه با این حاصل می شود که ببینیم در ذهن خودمان چه عملی انجام می دهیم. مثلا وقتی می خواهیم حکمی را جعل کنیم ابتدا فکر می کنیم اکرام عالم به تنهایی مصلحت دارد یا اکرام عالم عادل. به نتیجه می رسیم که اکرام عالم عادل مصلحت دارد بعد باز فکر می کنیم که باز به طور مطلق مصلحت دارد یا اکرام عالم عادلی که موجب ضرر او نشود مصلحت دارد؟ فلذا دوباره قید می زنیم.

ص: ۳۴

پاسخ چهارم به فرمایش شیخ اعظم(محقق عراقی):

جواب دیگری آقاضیاء در جواب شیخ اعظم دارند که قابل توجه است. ایشان فرموده اند سخن شما درست است و ظاهرِ وحدت سیاق این است که در همگی فعل مقصود است اما یک مطلب دیگر هم وجود دارد که به آن توجه نداشته اید و آن این که در روایت فرموده است رفع ما لا یعلمون و ما اضطروا الیه و ما لا یطیقون و ما استکرهوا علیه.

این چهار جمله با هم تفاوتی دارند. در سه مورد ضمیر مفعولی به «ما» بر میگردد یعنی به خود آن فعل و اسناد به ما هو له است. یعنی فعلی که اضطرار به آن فعل پیدا کردید یا فعلی که طاقت نسبت به او ندارید یا فعلی که اکراه به آن شده اید برداشته شده است. اما این معنای در «رفع ما لا یعلمون» صحیح نیست. زیرا این گونه نیست که انسان فعلی که از خودش سر زده را نداند بلکه آن چه بر آن تطبیق می شود را نمی داند. مثلا می داند که فعل نوشیدن مایع از او سر زده است، اما نمیداند شرب الخمر است یا شرب الماء.

نتیجه این که اگر در فقره «ما لا یعلمون» فعل مقصود باشد از این نظر که در همه فعل است وحدت سیاق حفظ می شود اما از نحوه اراده این فعل وحدت سیاق وجود ندارد چون در باقی فقرات خودش مقصود است اما در این مورد، وصف فعل مقصود است و شبیه وصف به حال متعلق می شود. اما اگر شما از ما لا یعلمون حکم اراده کنید در این صورت وصف به حال خودش می شود. این سیاق که به خودش تعلق بگیرد اقتضاء می کند حکم باشد و سیاق دیگر که شیخ به آن نظر فرمود اقتضاء دارد فعل مقصود باشد و در واقع دو سیاق متهافت وجود دارد.

ص: ۳۵

بعد می فرمایند عرفا سیاق دوم مقدم بر سیاق اول است یعنی چیزی مقصود باشد که لا یعلمون به خودش بخورد. وصف به حال متعلق خلاف ظاهر است. چون این در نظر عرف مقدم و اظهر است بر سیاق دیگر مقدم می شود به جهت تقدیم اظهر بر ظاهر.

پس آقا ضیاء در جواب شیخ فرموده اند ما ایمان به وحدت سیاق داریم اما محاسبه شما کامل نبوده است. بنابراین باید گفت از «ما» حکم مقصود است. البته در کلمات ایشان، حکم اعم از حکم کلی و جزئی است. فلذا می فرمایند حدیث هم شامل شبهات موضوعیه و هم شامل شبهات حکمیه می شود. گاهی حکم این مایع خاص را میخواهیم بدانیم که آیا سرکه است یا شراب و این حکمی جزئی و شبهه موضوعیه است و گاهی به طور کلی حکم چیزی برای انسان مشکوک است که حکمی کلی و شبهه حکمیه می شود.

آیا این فرمایش تمام است یا نه ان شاءالله در جلسه آینده.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۶/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در کلام محقق عراقی«ره» بود، حاصل فرمایش ایشان این بود که اگر چه وحدت سیاق اقتضا می کند که مراد از «ما»ی موصوله در «مالایعلمون» فعل باشد اما سیاق دیگری نیز در اینجا وجود دارد که اقتضا می کند که مراد از «ما» حکم است و این سیاق دیگر در نظر عرف بر سیاق اول ترجیح دارد و اظهر است، آن سیاق این است که جمله «مالا-یعلمون» با غض نظر از جملات دیگر یک ظهور فی نفسه دارد و آن این است که ضمیر مفعولی «مالا-یعلمون» به خود «ما» برمی گردد پس معنا این می شود که «رفع می شود چیزی که آن را نمی دانید» چون اگر ضمیر به چیز دیگری مثل وصف «ما»ی موصول برگردد استخدام پیش می آید و استخدام نیز خلاف ظاهر است. بنابراین ظاهر عبارت «رفع مالایعلمون» این است که ضمیر مفعولی محذوف به خود موصول برگردد نه حکم موصول و یا صفت موصول، از طرفی سیاق نیز همین چیزی را اقتضا می کند که خود«مالایعلمون» بر آن دلالت دارد، چون در فقرات دیگر مانند «مااضطروا» و «مااستکرهوا» خود فعل اراده شده است بنابراین به وحدت سیاق در «ما لا-یعلمون» نیز خود «ما» اراده شده است در نتیجه یک ظهور قوی در این جهت شکل می گیرد، در اینصورت اشکال مرحوم شیخ وارد نیست چون ظهور «ما» موصول در حکم اقوی می باشد در نتیجه این عبارت دلالت بر برائت در شبهات حکمیه می کند و بنابراین مبنا که حکم اعم از حکم کلی و حکم جزئی باشد در اینصورت هم شبهات حکمیه و هم شبهات موضوعیه را شامل می شود.

ص: ۳۶

مناقشات بیان محقق عراقی«ره»

مناقشه اول

این مطلب که سیاق دوم اظهر و اقوی است مجرد ادعاست و دلیلی برای آن بیان نشده است و نهایت آن این است که در کنار سیاق شیخ«ره» سیاق دیگری نیز وجود دارد که ظهور را مردد می کند و نتیجه آن همان فرمایش شیخ«ره» است که می گوید به دلیل اینکه مراد از «ما»ی موصول فعل است این حدیث فقط دلالت بر برائت در شبهات موضوعیه می کند و نمی توان در شبهات حکمیه به آن استدلال نمود، و بنابر فرمایش محقق عراقی«ره» حدیث رفع مردد بین شبهات موضوعیه و حکمیه می شود و چون ظهور در هیچکدام ندارد به همین دلیل نمی تواند مدعا را ثابت نماید.

جواب مناقشه اول

در کلمات محقق عراقی«ره» وجه این ظهور بیان نشده است اما اینگونه که ما فرمایش را تقریب کردیم دلیل چنین استظهاری روشن می شود چون همانگونه که بیان شد به دو قرینه می توان ادعا کرد که مراد از «ما»ی موصول در «مالا-یعلمون» خود موصول است نه وصف آن، و این دو قرینه یکی ظاهر خود «مالایعلمون» و خلاف ظاهر بودن استخدام بود که ذکر گردید و دیگری وحدت سیاق دیگر عبارت بود، بنابراین انصاف این است که مناقشه فوق وارد نیست و این اشکال که مطلب محقق عراقی«ره» قرینه ندارد و مجرد استحسان عقلی است صحیح نمی باشد چون فرمایش شیخ اعظم«ره» مستلزم استخدام است و استخدام خیلی خلاف ظاهر است.

مناقشه دوم

مناقشه دوم در کلام محقق عراقی«ره» این است که اگر هم قبول کنیم که «مالایعلمون» اظهر در حکم است و این، حکم است که به آن علم نداریم، لکن شبهات موضوعیه زیادی داریم که خود فعل در آن مجهول است.

توضیح مطلب

گاهی فعلی از ما سر می زند که وصف آن مجهول است مثل اینکه شربی از ما صادر شده که به خود آن فعل علم داریم اما به اوصاف و یا حکم آن علم نداریم اما بسیاری از موارد به دلیل اشتباه در امور خارجیه در ذات خود فعل شک می کنیم مثل اینکه شک کنیم در نماز سخن گفته ایم تا سجده سهو واجب شده باشد یا خیر؟

بنابراین با بیان محقق عراقی«ره» عبارت «مالایعلمون» هم شامل شبهات حکمیه می شود و هم چنین موضوعاتی را در بر می گیرد، حال اگر قائل به عدم فصل بین این موضوعات و موضوعات دیگر شدیم-چون در اصول کسی قائل به فرق بین موضوعات از این جهت نشده است- در اینصورت به ضمیمه قول به عدم فصل حدیث رفع برائت در شبهات حکمیه و موضوعیه هر دو را ثابت می کند.

اصل این مناقشه از شهید صدر«ره» است که در بحوث نقل شده است؛

«و ثانیا- فی جمله من الموارد تکون الذات الخارجیه أیضا مشکوکه کما إذ شک فی ذات نزول المطر و عدمه و کان موضوعا لحکم. فالصحیح هو عموم الحدیث للشبهتین»(۱) .

همانطور که ملاحظه می شود ما عبارت شهید صدر«ره» را تغییر دادیم چون شیخ اعظم«ره» و محقق عراقی«ره» مراد از «ما»ی موصول را فعل می دانستند، در حالیکه «نزول المطر» در عبارت شهید صدر«ره» فعل انسان و موضوع حکم نیست، شاهد این مطلب که مراد از «ما» در عبارت محقق عراقی«ره» فعل و موضوع حکم است مطلبی است که از ایشان در نهایه الافکار نقل شده است؛

۱- (۱) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۴۵

«(بتقریب) ان المراد من الموصول فیما أکرهوا و ما لا یطیقون و ما اضطروا و ما أخطئوا بعد

ان کـان هو الفعـل الّـذی أکره علیه أو اضـطر إلیه أو لاـ یطیقونه، فوحـده السـیاق تقتضـی ان یکون المراد من الموصول فیمـا لا یعلمون هو الفعل الّذی اشتبه عنوانه کالشرب الّذی لم یعلم کونه شرب خمر أو شرب خل»(۱) .

مناقشه سوم

در اینجا برخی مناقشات دیگر نیز به فرمایش محقق عراقی«ره» وارد شـده که مطلب را مقـداری پیچانـده انـد مثلا گفته انـد که جهل به عنوان موجب می شود خود آن فعل نیز مجهول باشد و این واسـطه در ثبوت است نه واسـطه در عروض، یعنی درسـت است این فعل از من سـر میزنـد اما چون نمی دانم واسـطه در عروض است یا واسـطه در ثبوت به همین دلیل باعث می شود که من واقعا ندانم که چه چیزی از من سر می زند.

این منـاقشه مناقشه خوبی نیست چون واسـطه در ثبوت قطعا نیست و واسـطه در عروض هم اگر باشـد مجاز است و خلاف فهم عرف می باشد.

مناقشه چهارم

این منـاقشه در منتقی ذکر شـده البته ایشـان می گویـد اصـل این جواب از محقق اصـفهانی«ره» در جای دیگری است که ما به مناسبت آن را در اینجا آورده ایم و آن این است که در خود «ما لا یعلمون» و «ما لا یطیقون» که می گوید آنچه که نمی دانید و یـا طـاقت آن را نداریـد برداشـته شـده است معلوم است که ذات آن شـیئ بما هوهو برداشـته نمی شود بلکه «بما انه موضوع للحکم الشرعی» برداشته می شود.

۱- (۲) - .نهایه الأفکار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۱۶

این مناقشه نیز مناقشه محکمی نیست چون بعد از اینکه جهات ادبی درست شد می گوییم اگر قرار بود فعل مقصود باشد می گوییم فعل بما انه موضوع للحکم الشرعی مقصود است اما اشکال محقق عراقی«ره» این است که به جهات ادبی که لزوم استخدام است مشکل پیش می آید.

مناقشه پنجم

در اینجا در همه موارد به فعل خارجی توجه شده است و حال اینکه اینها قضایای شرعیه قواعدو قوانین است در حالیکه در قوانین به صورت کلی بیان می شود و مکلف بر خارج تطبیق می کند حال شارع می گوید من «مالایعلمون» را و یا آنچه که اضطرار به آن شده است را برداشتم، مکلفین این مطلب را بر خارج تطبیق می دهند حال اگر کسی در خارج خمری را به خیال آب نوشید در اینصورت این شخص شرب الخمر را نمی داند در اینجا «رفع ما لایعلمون» دلالت بر عدم مواخذه دارد چون این فعل یا در واقع شرب الماء است که مواخذه ندارد و یا در واقع شرب الخمر است که در اینصورت حدیث رفع حکم به عدم مواخذه می کند.

بنابراین اگر خود فعل مقصود باشد استخدام لازم نمی آید چون خود شرب الخمر را نمی دانیم و علت آن این است که چون نمی دانیم متعلق شرب خمر است یا آب به همین دلیل در واقع این جهل و شک به خود فعل سرایت می کند و ما علم به شرب الخمر پیدا نمی کنیم.

برائت/ادله /حدیث رفع ۹۵/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: برائت/ادله /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش شیخ اعظم بود که ایشان به جهت وحدت سیاق، مقصود از «ما» موصوله در «ما لا یعلمون» را فعل می دانند فلذا روایت را مختص به شبهات موضوعیه می دانند. از این فرمایش جوابهایی داده شده بود. در بعضی اصل کارآیی سیاق را منکر شدند. بعضی دیگر شأنیت سیاق را پذیرفته بودند اما قائل بودند سیاق اقتضاء نمی کند مراد از «ما» فعل باشد بلکه همان معنای جامع و کلی خودش است و فعل و حکم مصادیقی از آن هستند در نتیجه وحدت سیاق خدشه دار نمی شود. پاسخ دیگر این بود که وحدت سیاق را می پذیریم اما در مقابل آن سیاق اهم و اقوایی وجود دارد که باید بر اساس آن مشی کرد و سیاق دوم اقتضاء دارد مراد از «ما» حکم باشد.

ص: ۴۰

پاسخ پنجم به فرمایش شیخ اعظم

آخرین پاسخ این است که تمامی فرمایشات شیخ اعظم را می پذیریم و قائل می شویم سیاق اقتضاء می کند فعل مقصود باشد اما در عین حال می توان در شبهات حکمیه به این روایت استدلال کرد. تقریب این پاسخ به وجوهی است.

تقریب اول: شمول اطلاق فعل نسبت به شبهات حکمیه

اگر چه فعل مقصود است اما اطلاق دارد به این معنا که مؤاخذه فعلی که آن را نمی دانید رفع شده است اعم از این که عنوان منطبق بر آن را نمی دانید مثل شبهات موضوعیه یا این که حکمش را نمی دانید مانند شبهات حکمیه. گاهی کسی شرب خارجی انجام میدهد اما نمیداند شرب خمر است یا شرب خل است. و گاهی شرب تتن مرتکب می شود اما نمیداند حکمش در شرع چیست. در هر دو مثال میتوان به اطلاق حدیث رفع تمسک کرد. پس این ملازمه ای که شیخ اعظم می فرمایند که اگر فعل باشد لامحاله مراد شبهه موضوعیه است صحیح نیست.

محقق اصفهانی این تقریب را در نهایه الدرایه بیان فرمودند.

اشکال: خلاف ظاهر بودن اطلاق فعل

ایشان خودشان جواب داده اند و فرموده اند این اطلاق خلاف ظاهر است. زیرا همان گونه که دیروز در توضیح فرمایش محقق عراقی بیان کردیم ضمیر مفعولی محذوف در لایعلمون به «ما» بر میگردد؛ یعنی چیزی که خودش را نمیدانیم نه چیزی که وصفش را نمی دانیم. اطلاق گیری به این معناست که جمع بین الامرین کردیم و هم ضمیر به خود شیء و هم به وصفش برمیگردد. این دو، فردِ یک مفهوم و ماهیت نیستند که بگوییم اطلاق شامل هر دو می شود بلکه دو چیز متفاوت هستند و از نظر ادبی هم این جمله ملائمت در استعمال در هر دو را ندارد و شبیه استعمال لفظ در اکثر از معنا میشود.

ص: ۴۱

سوال: چه موضوعیه و چه حکمیه مقصود باشد وصف به حال متعلق است. چون شبهه موضوعیه، به معنای فعلی است که انطباق عناوین بر آن را نمی دانیم و معنای شبهه حکمیه، فعلی است که حکمش را نمی دانیم. بنابراین در هر دو ضمیر به خود فعل بر نمی گردد. در یکی به انطباق عناوین بر آن برمیگردد مانند فعلی که مردد بین شرب خمر و شرب خل است و در دیگری به حکم فعل بر میگردد مانند حکم شرب تتن.

پاسخ: طبق فرمایش شیخ اعظم و محقق اصفهانی مراد از «ما» اگر فعل و موضوع باشد در این صورت چنین تقدیری ندارد و در واقع آن چه در مورد شبهه موضوعیه فرمودید تحلیل آن است. به عبارت دیگر چون در واقع نمی دانیم آیا خود فعل از ما سر زده است یا نه شک داریم و ریشه و علت این ندانستن این است که شک داریم کدام یک از عناوین بر آن منطبق است. در واقع این شک سبب می شود که ندانیم فعل از ما سر زده است یا نه. اما در موارد شبهه حکمیه مثل شرب تتن نمی توانیم این حرف را بزنیم. مگر سخنی که دیروز بیان کردیم را بگوییم که امروز نیز به عنوان یکی از تقاریب بیان می کنیم و آن این که ممکن است فعل مقصود باشد اما شامل شبهه حکمیه هم بشود.

نتیجه این که با بیان اطلاق بدون آن توجیهات مسئله حل نمی شود. مرحوم اصفهانی در اینجا ان قلت و قلت مفصلی دارند که از بیان آن صرف نظر می کنیم.

تقریب دوم(میرزای شیرازی): رفع «فعل» با قید وجوب یا حرمت در شبهات حکمیه

بیان دیگر فرمایشی است که مرحوم آخوند در تعلیقه فرائد به عنوان قد یقال فرمودند و بعضی آن را به میرزای شیرازی بزرگ صاحب تحریر قدس سره نسبت داده اند. محقق اصفهانی هم در نهایه الدرایه این وجه را ذکر می کنند بدون این که به کسی نسبت دهند.

به عنوان مقدمه باید به این نکته توجه داشت که فعلی که می خواهد مؤاخذه اش رفع بشود باید منشئی برای مؤاخذه ولو به صورت احتمالی وجود داشته باشد. آن منشأ می تواند احتمال انطباق عنوان محرم بر آن باشد و می تواند این احتمال باشد که فعلی که در صدد ترک یا فعل آن هستیم واجب یا حرام باشد و در واقع فعل حرام بما انه حرام و فعل واجب بما انه واجب احتمال مؤاخذه دارد.

با این بیان میرزای شیرازی مراد از «ما» موصوله فعل خواهد بود و هم سیاق با سایر فقرات می شود و مؤاخذه بر خود فعل واقع می شود؛ اما الفعل الواجب بما انه الواجب و الفعل الحرام بما انه الحرام. مؤاخذه این چنین فعلی که آن را نمی شناسیم برداشته شده است که علت این نشناختن میتواند فقدان نص، اجمال نص، تعارض نص و یا اشتباه امور خارجیه باشد.

اشکال(مرحوم آخوند): عدم انحفاظ وحدت سیاق در صورت اراده قید مذکور

مرحوم آخوند فرموده است اگر «رفع ما لا یعلمون» به تنهایی ذکر شده بود می توانستیم این چنین معنا کنیم اما با این معنا وحدت سیاق منحفظ نمی ماند. چون در ما اضطروا الیه و ما استکرهوا الیه مواخذه بر فعل بما انه واجب نیست بلکه اکراه و اضطرار بر ذات فعل حرام و واجب محقق می شود. بنابراین برای حفظ وحدت سیاق نباید این قید مراد باشد و در نتیجه شامل شبهات حکمیه نمی شود.

جواب اول به اشکال مرحوم آخوند

از این مطلب دو جواب داده می شود.

جواب اول این است که این مقدار تفاوتهایی که به اوصاف و مانند آن برمیگردد منافاتی با وحدت سیاق ندارد و این مقدار لابد منه هم هست. همان طور که اختلاف دیگری هم میتواند وجود داشته باشد به طور مثال –طبق معنای فعل برای ما موصوله- اکراه و اضطرار، بر فعل حرام یا واجب واقع می شود اما بر ترک محقق نمیشود چون ترک یک عمل، فعل نیست. اما «رفع ما لایعلمون» شامل فعل و ترک می شود.

وحدت سیاق به این معنا نیست که باید از تمامی جهات متحد باشند حتی در ملحوظات و نسبتها و اوصاف.

جواب دوم: وجود موارد اضطرار به فعل با قید واجب و حرام

بعضی از فضلا فرموده اند گاهی اضطرار هم به فعل بما انه حرام یا واجب انجام می شود. مانند این که کسی مضطر می شود عمل حرامی بما انه حرام انجام دهد تا از شرّ ظالمی که به جهت تدین او میخواهد بر او ظلم کند در امان بماند. در حالی اگر آن فعل را انجام ندهد وبه عنوان انسان متدینی شناخته شود مورد ظلم و قتل قرار می گیرد.

بررسی جواب دوم

اگر مقصود این است که فقرات «ما اضطروا و ما استکرهوا الیه» را برای حفظ سیاق، حمل بر این موارد نادر کنیم لازم می آید مطلق را بر موارد نادره حمل کنیم و موارد شایع را از تحت آن خارج کنیم و این مانند تخصیص به فرد نادر است.

سوال: مجیب در این پاسخ قصد حمل بر این فرد را نداشتند بلکه می فرمود اعم است و شامل هر دو می شود.

پاسخ: اشکال این بود که اسناد اکراه و اضطرار به «ما» موصوله بما انه انه است نه بما انه حرام او واجب پس در ما لایعلمون هم بایـد چنین باشد. مجیب می فرمود در اکراه و اضـطرار هم می توانیم بگوییم بما انه حرام است و به این لحاظ نسـبت داده شده است. ما می گوییم اگر به این لحاظ نسبت داده است در نتیجه شامل بما انه انه نمی شود و فرد شایع و متعارف نباید قصد شده باشد و اگر به مجموع نسبت داده شده باشد اشکالات دیگری لازم می آید.

این اشـکال اختلاف سـیاقی که مرحوم آخوند فرموده اند را محقق اصفهانی هم پذیرفته اند و راه حل میرزای شیرازی را دارای این اشکال می دادند.

ایشان می فرمایند:

منها: إراده الفعل من الموصول ، لكنه بما هو واجب و حرام، لأنه بهذا العنوان ثقيل(۱) على المكلف، إما بنفسه، أو بلحاظ ترتب المؤاخذه عليه بما هو فعل حرام، أو ترك واجب، مع التعميم من حيث أسباب الجهل بالواجب و الحرام.

و فيه أنه مناف لظاهر سائر الفقرات، فان الموصول فيها عباره عن الأفعال بعناوينها، لا بعنوان الواجب و الحرام(۲) .

نتیجه این که جواب دوم تمـام نیست امـا جواب اول صـحیح است که در وحـدت سـیاق اتحاد از همه جهات لازم نیست. مانند این که گفته شـده جری المیزاب و جری المـاء و شـربت المـاء در همه اینها در مورد آب صـحبت شـده است و وحـدت سـیاق وجود دارد با این که در جری المیزات عنایتی وجود دارد که در بقیه نیست.

ص: ۴۵

۱- (۱) تعلیـل به ثقیل در عبارت محقق اصـفهانی است به جهت مبنایی است که ایشان دارد و آن این که رفع در موارد متصور است که ثقالت و سنگینی وجود داشته باشد در غیر این صورت استعمال کلمه رفع صحیح نیست.
۲- (۲) نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷.

تقریب سوم: شمول فعل نسبت به فعل شارع

برای بیان تقریب سوم مقدمتا عرض می کنیم که اگر کسی شک کند پدرش امر یا نهیی کرده باشد به واسطه رفع ما لایعلمون برائت ثابت می شود. در اینجا هم می گوییم مراد از «ما» موصوله فعل است اما لازم نیست فعل خود انسان باشد بلکه همان طور که می تواند فعل خود انسان باشد، امکان دارد فعل شارع باشد که منشأ اثر است. تحریم و ایجاب شارع برای ما اثر دارد و اثرش این است که عقل حکم به اطاعت می کند. همان طور که رفع را در مورد حکم، صحیح می دانستیم و می گفتیم به لحاظ اطاعت و حکم عقل اسناد رفع صحیح است در اینجا هم می گوییم خود تحریم وایجاب مشکوک است و مراد از فعل هم اعم از شخص و غیر شخص است که منشأ اثر برای شخص است مانند امر نهی پدر یا ایجاب و تحریم شارع.

توضیح بیشتر این تقریب و بررسی صحت آن ان شاءالله در جلسه آینده.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

چند مطلب بر اساس مبنای شیخ اعظم«ره» در حدیث رفع که فرمود مراد از «ما»ی موصوله فعل است و به همین دلیل این حدیث اختصاص به شبهات موضوعیه دارد باقی ماند.

همانطور که بیان شد برای این مطلب چند وجه وجود دارد یک وجه از خود ایشان است و چند وجه نیز ما اضافه کردیم؛

وجوه اختصاص حدیث رفع به شبهات موضوعیه

وجه اول: اقتضای وحدت سیاق

وجه اول همان مطلبی بود که خود ایشان بیان نمود و آن اینکه وحدت سیاق اقتضا دارد که مراد از «ما»ی موصول در «ما لایعلمون» همان چیزی است که در بقیه فقرات وجود دارد و از آنجا که «ما»ی موصول در «مااضطروا الیه» و «مااستکرهوا علیه» فعل است بنابراین در «مالایعلمون» نیز مراد فعل می باشد.

ص: ۴۶

وجه دوم: عدم اطلاق به دلیل محفوف بودن بمایصلح للقرینیه

وجه دوم این بود که اگر نگوییم حتما «ما»ی موصول ظهور در فعل پیدا می کند اما از آنجا که «ما» محفوف بما یصلح للقرینیه

است به همین دلیل اطلاق برای «ما» منعقد نمی شود در نتیجه چون بین فعل، حکم و جامع بین آنها تردید وجود دارد این فقره مجمل می شود و نمی توان به آن استدلال نمود.

جواب به وجه دوم

جواب اول

پاسخ اول به این وجه این است که شمول «ما»ی موصول به عموم است نه به اطلاق یعنی دلالت موصولات بر عموم مانند دلالت لفظ «کل» بر عموم است به همین دلیل محفوف بودن بما یصلح للقرینیه مانع شمول آن نمی شود.

مناقشه در جواب اول

ممکن است گفته شود حتی اگر «ما» از الفاظ عموم باشد باز هم احتفاف بما یصلح للقرینیه مضر است چون باید دید جایگاه قرینه تصرف در مراد استعمالی ذو القرینه است یا مراد جدی؟ مثلا مراد استعمالی «اکرم کل عالم» وجوب اکرام هر عالمی است در حالیکه ممکن است مراد جدی آن این عموم را نداشته باشد، حال اگر قرینه، تصرف در مراد جدی نیز داشته باشد در اینصورت وجود مایصلح للقرینیه مانع اخذ به ظهور استعمالی می شود در اینصورت جواب اول تمام نیست.

جواب دوم

معنای «ما»ی موصول در این فقره از سه حالت خارج نیست؛ یا حکم مراد است، یا فعل و یا جامع بین این دو، اگر حکم و جامع مراد باشد استدلال تمام است و اگر فعل مراد باشد نیز همانگونه که در جلسات قبل اشاره شد راه حل هایی ارائه شد که طبق آن راه حل ها حتی بنابر فعل بودن نیز می شد برائت در شبهات حکمیه را ثابت نمود.

ص: ۴۷

وجه سوم: عدم اطلاق به دلیل وجود قدر متیقن در مقام تخاطب

وجه دیگر این است که برای «ما»ی موصول اطلاق منعقد نمی شود چون قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد و قدر متیقن در مقام تخاطب فعل بودن «ما»ی موصول است چون در بیشتر این فقرات در مورد فعل سخن گفته می شود و طبق مبنای برخی از بزرگان مانند محقق خراسانی«ره» اطلاق در فرض عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب منعقد می شود.

جواب به وجه سوم

جواب اول

جواب اولی که به وجه دوم دادیم در اینجا نیز می آید چون اگر فرض شد «ما»ی موصول از الفاظ عموم است در اینصورت وجود قدر متیقن در مقام تخاطب ضرری به شمول آن وارد نمی کند. در اینصورت اشکال قبل نیز وارد نمی شود چون اشکال قبل مبتنی بر این بود که گفته شود ما یصلح للقرینیه ضرری به عمومات وارد نمی کند و اشکال وارد می شد که در مواردی که قرینه تصرف در مراد جدی کند حتی در صورت عام بودن نیز وجود ما یصلح للقرینیه مضر است اما در این وجه سخن از قدر متیقن در مقام تخاطب است که قطعا مضر به حال عمومات لفظیه نمی باشد.

جواب دوم

اگر هم فرض شود که شمول «ما»ی موصول به نحو عموم نیست بلکه به نحو اطلاق است لکن در جواب این وجه گفته می شود این مبنا که وجود قدر متیقن در مقام تخاطب مانع انعقاد اطلاق است مبنای صحیحی نیست و اکثر محققین نیز آن را نپذیرفته اند.

وجه چهارم: عدم شمول حکم به دلیل استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

ص: ۴۸

اخراج و عدم اراده آنچه که سیاق آن را اقتضا می کند مستهجن است و مانند اخراج مورد می باشد، پس می گوییم سیاق اگر هم ظهـور درست نکنـد لکن به گونه ای است که عـدم اراده آن اسـتهجان دارد و خلاـف عرف محـاوری است بنـابراین قطعا عبـارت «مالا_یعلمون» فعـل را شامـل می شود و وقـتی فعـل را شامـل شـد دیگر نمی توانـد شامـل حکم نیز بشود چون مسـتلزم اسـتعمال لفـظ در اکثر از معناست به این بیان که اسـناد رفع به حکـم اسـناد بما هو له است چون وضع و رفع حکم حقیقتا به ید شـارع است امـا اسـناد رفع به فعـل حقیقی نیست بلکه به عنـایت درست می شود چون افعـال یا حقیقتا وجود دارنـد و یا حقیقتا وجود ندارند و رفع و وضع آنها به ید شارع نیست در اینصورت چون اسناد رفع به حکم و فعل دوسنخ اسناد می باشد به همین دلیـل اگر مراد از «مـا»ی موصول هم حکم و هم فعل باشـد لازمه اش این است که اسـتعمال لفظ در اکثر از معناست و اگر هم گفته شود در جامع بین این دو اسـتعمال می شود اشـکالش این است که بین این دو سـنخ جامع وجود ندارد و جامع مفهـومی نیز اگر چه وجود دارد لکن فایده ای ندارد چون مفهوم نسبت، ایجاد نسبت نمی کند بلکه واقع نسبت باید وجود داشته باشد تا مفردات را به یکدیگر ربط بدهد.

بنابراین امکان ندارد هم فعل مقصود باشد و هم حکم و از طرفی نیز فعل مقصود بودن مسلم است چون مقتضای سیاق است به همین دلیل باید گفت حکم مراد نیست و عبارت«مالایعلمون» برائت در شبهات حکمیه را ثابت نمی کند.

ص: ۴۹

این بیان نیز برگرفته از اندیشه مرحوم شیخ مبتنی بر وحدت سیاق می باشد.

جواب به وجه چهارم

جواب اول

همانگونه که در جواب به وجوه قبل نیز بیان شد حتی اگر فرض شود مراد از «ما»ی موصول فعل است باز هم می توان برائت در شبهات حکمیه را ثابت نمود چون حکم نیز نوعی فعل است و همانگونه که میرزای شیرازی«ره» فرمود عبارت«مالایعلمون» می گوید حلال و حرامی را که نمی دانی از تو برداشته شده خواه این ندانستن ناشی از اشتباه در مصادیق خارجی باشد یا ناشی از فقدان نص، تعارض نصین و یا اجمال نص باشد.

حال اگر برخی اشکالات بر این جواب مثل اشکال محقق خراسانی«ره» دفع شود این جواب جواب خوبی می باشد همانگونه که ما نیز آن را تقویت می نماییم.

جواب دوم

در اینجا «رفع» به مجموع تسعه اسناد داده شده است، ودر این موارد نه گانه بین اموری که اسناد رفع به آن اسناد به ما هو له و اموری که اسناد رفع به آن اسناد به غیر ما هو له است جمع شده است در اینگونه موارد نسبت قطعا می شود نسبت به غیر ما هو له، بنابراین اسناد رفع به هر کدام از این موارد جداگانه صورت نگرفته تا هر کدام از این امور به صورت مستقل ارزیابی شود بلکه رفع فقط به تسعه اسناد داده شده است که این تسعه مجموعه ای از ماهو له و غیر ماهوله می باشد بنابراین یک اسناد بیشتر در اینجا وجود ندارد که این اسناد هم حکم را شامل می شود و هم فعل را در بر می گیرد.

ص: ۵۰

بزرگانی مثل محقق خراسانی«ره» و محقق خویی«ره»(۱) این بیان را پذیرفته اند اگر چه این بیان را در تخلص از اشکال دیگری مطرح کرده اند اما می توان آن را در پاسخ به این وجه نیز ذکر نمود.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در این بود که بعد از اینکه از «ما»ی موصول فعل مراد است اگر قرار باشد حکم نیز مراد باشداستعمال لفظ در اکثر از معنای واحد لازم می آید چون اسناد «رفع» به حکم، اسناد به ما هو له است و مجازیتی ندارد چون وضع و رفع حکم به دست شارع است اما اسناد «رفع» به فعل حقیقی نیست و مجازی می باشد. پس یا باید گفت «ما»ی موصول هم اسناد به ماهو له داده شده و هم اسناد به غیر ما هو له، و یا اگر یک اسناد وجود دارد باید گفت این اسناد هم حقیقی و هم مجازی است در حالیکه هر دو احتمال ممتنع است و یا دومی ممتنع و اولی خلاف ظاهر است بنابراین باید گفت فقط فعل مقصود است حال وقتی فعل مقصود شد این حدیث مختص به شبهات موضوعیه می شود.

ص: ۵۱

۱- (۱) - «أ نّه لو سلّمنا کون المراد من الرفع هو الرفع التکوینی کان إسناده إلی التسعه حینئذ مجازیاً لا حقیقیاً ومجازیاً، وذلک لأنّ إسناد الرفع إلی بعض المذکورات فی الحدیث وإن کان حقیقیاً وإلی بعض آخر مجازیاً، إلّاأنّ ذلک بحسب اللب والتحلیل، والمیزان فی کون الاسناد حقیقیاً أو مجازیاً إنّما هو الاسناد الکلامی لا الاسناد التحلیلی، ولیس فی الحدیث إلّاإسناد واحد بحسب وحده الجمله وهو إسناد الرفع إلی عنوان جامع بین جمیع المذکورات، وهو عنوان التسعه، وحیث إنّ المفروض کون الاسناد إلی بعضه وهو الفعل مجازیاً، فلا محاله کان الاسناد إلی مجموع التسعه مجازیاً، إذ الاسناد الواحد إلی المجموع المرکب- ممّا هو له ومن غیر ما هو له- إسناد إلی غیر ما هو له ، کما فی قولنا:الماء والمیزاب جاریان، وعلیه فاسناد الرفع إلی التسعه مجازی ولو علی تقدیر أن یکون المراد من الموصول فی «ما لا یعلمون» هو الحکم أو الأعم منه، فلا یلزم أن یکون إسناد واحد حقیقیاً ومجازیا»..مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۳۰۳

این اشکال بیان دیگری در تایید شیخ اعظم«ره» است که می فرمود حدیث رفع مختص به شبهات موضوعیه است.

جواب اول به این وجه این بود که اگر فعل هم مقصود باشد هم می توان شبهات حکمیه را اراده نمود و هم شبهات موضوعیه را.

جواب دوم نیز که از محقق خویی«ره» استفاده می شد این بود که اسناد «رفع» به «تسعه» است و در آن ۹ مورد هم فعل حتما مقصود است در اینصورت که از آن موارد، فعل، مقصود شد اسناد رفع به تسعه بالاخره مجاز است چون اسناد به جامع یا

مجموع از حقیقی و غیرحقیقی مجاز است، مثل «الماء و المیزاب جاریان» که نسبت به «الماء جار» اسناد حقیقی و نسبت به «المیزاب جار» اسناد مجازی است لکن نسبت به مجموع «الماء و المیزاب جاریان» نیز اسناد مجازی است و محذور استعمال لفظ در اکثر از معنا لازم نمی آید.

از کلام ایشان همچنین استفاده می شود که حتی اگر رفع مکرر شده بود و بر سر هر کدام جداگانه وارد شده بود باز هم اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنا پیش نمی آمد چون به تعداد آن امور تسعه «رفع» وجود دارد و در اینصورت اشکالی ندارد برخی از این «رفع»ها به فعل اسناد داده شود و برخی از آنها به حکم نسبت داده بشود.

مناقشه در جواب دوم به وجه چهارم

شهید صدر«ره» به حسب بحوث اشکال کرده به اینکه این فرمایش تمام نیست و مشکل را حل نمی کند چون اشکال این است که نسبتی که بین رفع و حکم است و نسبتی که بین رفع و فعل است دو سنخ نسبت است، مثل نسبت ظرفیت و نسبت ابتدائیت، که اگر مثلا لفظ«فی» در معنای ظرفیت استعمال شود در معنای ابتداییت نمی تواند استعمال شده باشد و اگر در معنای ابتدائیت استعمال شود در معنای ابتدائیت استعمال نمی شود در اینجا نیز نسبت رفع یا به حکم و یا به فعل است و جامعی نیز برای این دو نسبت تصور نمی شود بنابراین نمی توان اشکال استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را برطرف نمود.

پس جواب محقق خویی«ره» جواب کاملی نیست بلکه نوعی مغالطه است.

پاسخ به مناقشه شهید صدر«ره»

شاید بتوان به اشکال شهید صدر«ره» جواب داد به اینکه وقتی فعل مقصود است اینگونه نیست که این نسبت ها با یکدیگر تغایر ماهوی داشته باشند، در این حدیث «رفع» در «مااضطروا إلیه»، «مااستکرهوا علیه» و دیگر موارد اسناد به فعل داده شده به لحاظ مواخذه -بنابر آنچه که شیخ «ره» می فرمود- به این معنا که رفع اسناد داده شده به آنچه که منشأ مواخذه است و یا حقیقتا اسناد به حکم داده شده ولی به دلیل لطافت های ادبی به لحاظ اثر یا حکم آن فعل به جای حکم به خود فعل نسبت داده می شود مثل «جری المیزاب». محقق خویی«ره» می گوید در جایی که اسناد به یک مجموعه ای داده شده که در برخی از موارد این مجموعه اسناد به غیرما هو له شده نمی توان به اسناد آن مجموعه اسناد حقیقی گفت همانگونه که بدون عنایت نمی توان گفت «الماء و المیزاب جاریان».

جواب سوم به وجه چهارم

جواب دیگری نیز محقق خویی«ره» به وجه چهارم داده است که مبنایی است و آن اینکه در اینجا رفع رفع تشریعی است در نتیجه اسناد به همه این موارد حقیقی می شود، چون ایشان رفع تشریعی را اینگونه معنا کرد که «این فعل موضوع حکم من قرار نگرفته است» مثلا در «مااضطروا الیه» معنا این است که فعلی که مورد اضطرار قرار گرفته موضوع حکم من قرار نگرفته است، بنابراین اسناد در همه موارد حقیقی می باشد.

جواب چهارم به وجه چهارم

جواب دیگری الان به ذهنم خطور کرد و آن اینکه محقق خویی«ره» فرمود بالاخره در این تسعه فعل وجود دارد و اسناد رفع به فعل مجازی است به همین دلیل اگر حکم که اسناد رفع به آن حقیقی است نیز وارد آن شود اسناد به مجموع این امور حقیقی نمی شود چون اسناد به جامع بین فعل و حکم نیز مجازی است لکن اگر از این هم صرف نظر کنیم باید بگوییم اسناد رفع به حکم اسناد حقیقی نیست اگر چه وضع آن به ید شارع باشد چون رفع حکم در موارد «مالایعلمون» مستلزم تصویب است، پس اسناد به حکم نیز با عنایت و مجاز است به این معنا که رفع حکم به این معناست که موجِب احتیاط را برداشتم نه اینکه خود حکم را برداشته باشد.

پس بر اساس نظریه «وحدت سیاق اقتضای وحدت مراد دارد» شیخ اعظم«ره» فرمود پس مراد از «ما»ی موصول فعل است در نتیجه حدیث رفع مختص به شبهات موضوعیه است.

بیان های شمول «فعل» نسبت به شبهات حکمیه

همانطور که قبلا بیان شد اگر مقصود از «ما»ی موصوله در «مالایعلمون» فعل باشد شبهات حکمیه را هم شامل می شود، برای این مطلب بیاناتی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره شد و برخی از آنها در اینجا ذکر می گردد؛

بیان اول

این بیان از میرزای شیرازی«ره» می باشد و آن اینکه «ما»ی موصول به معنای واجب و حرام می باشد به این معنا که واجب و حرامی که نمی دانید برداشته شده است و واجب و حرام نیز فعل مکلف هستند چون آنچه که حکم است وجوب و حرمت است نه واجب و حرام، بنابراین وحدت سیاق حفظ می شود و برائت در شبهات حکمیه نیز ثابت می گردد، حال علت ندانستن واجب و حرام یا فقدان نص است و یا تعارض نصین و یا اجمال نص، همانطور که در جلسات قبل گذشت محقق خراسانی«ره» و محقق اصفهانی«ره» به این بیان اشکال کردند لکن از اشکال آنها تخلص جستیم.

بیان دوم

این فعل اعم از فعل مکلف و فعل غیر مکلفی که مرتبط به فعل مکلف است می باشد مثل امر و نهی پدر و یا ولیّ امر که امتثال آنها بر ما واجب است حال اگر در امر و نهی پدر یا ولیّ امر شک کنیم برائت جاری می شود با اینکه در اینجا امر و نهی، فعل غیر مکلف است لکن با فعل مکلف در ارتباط است و موضوع فعل مکلف را ایجاد می کند، با این بیان می گوییم حکم و تکلیف در واقع فعل شارع است بنابراین معنای حدیث این است که ایجاب یا تحریم شارع برداشته می شود پس وحدت سیاق حفظ می شود.

ص: ۵۴

ان قلت: امر و نهی پدر موضوع حکم شرع است لکن تحریم و ایجاب که موضوع حکم شرع نیست .

در جواب گفته می شود درست است که ایجاب و تحریم موضوع حکم شرع نیست اما موضوع حکم عقلی است که مربوط به امتثال و تکلیف می باشد، در اینصورت حدیث رفع دلالت می کند بر اینکه ایجاب و تحریم مشکوک، موضوع حکم عقل که می گوید اطاعت واجب است نیست مثل استصحاب حکم که شارع ما را متعبد می کند که در اینجا حکم هست، این تعبد به حکم برای این است که شارع می گوید در اینجا موضوع حکم عقل به لزوم اطاعت همچنان باقی است، تحریم و ایجاب موضوع حکم عقل به اطاعت می باشد.

اشکال به بیان دوم

اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که فعل شارع موضوع حکم عقل نیست یعنی واجب کردنش موضوع حکم عقل نیست چون ما اطاعت از واجب کردن شارع نمی کنیم بلکه اطاعت از وجوب و حکم می کنیم به عبارت دیگر اطاعت از حیث مصدری صورت نمی گیرد بلکه اطاعت به حیث حاصل مصدری تعلق می گیرد یعنی عقل نمی گوید دستور دادن را اطاعت کن بلکه می گوید دستور را اطاعت کن. پس اگر مراد از «ما»ی موصوله فعل بود این راه نمی تواند این حدیث را نسبت به حکم نیز تعمیم دهد.

وجه پنجم اختصاص حدیث رفع به شبهات موضوعیه

همانگونه که بیان شد شیخ اعظم«ره» «ما»ی موصول در حدیث رفع را فعل می دانست به همین دلیل این حدیث را به شبهات موضوعیه اختصاص می داد، چهار وجه برای بیان ایشان ذکر گردید.

وجه دیگری که خود شیخ«ره» ذکر کرده این است که اینجا عرفا مقدر مواخذه است بر این اساس استظهار می شود که مراد از «ما» فعل است چون در «ما اضطروا إلیه» و «ما استکرهوا علیه» قطعا مقصود از «ما» فعل است پس مواخذه بر خود این افعال رفع شده است در اینصورت به قرینه وحدت سیاق ظاهر این است که در «ما لا یعلمون» نیز مواخذه بر خود چیزی که مجهول است رفع شده است پس مراد از «ما» باید فعل باشد نه حکم، چون بر حکم مواخذه نیست بلکه این فعل عبد است که مواخذه بر آن ثابت می شود،

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

همانطور که بیان شد وجه پنجم اختصاص حدیث رفع به شبهات موضوعیه که در کلام شیخ اعظم«ره» نیز آمده این است که ظاهر این است که در این حدیث مواخذه در تقدیر است و مواخذه بر فعل صورت می گیرد نه حکم، پس آنچه که از فقره«ما لایعلمون» استفاده می شود این است که مواخذه بر فعل مشکوک برداشته شده است، علاوه بر اینکه سیاق نیز همین را اقتضا می کند چون در فقرات دیگر مواخذه بر خود آن امور برداشته شده است پس به وحدت سیاق در «ما لایعلمون» نیز مواخذه بر خود فعل برداشته شده است.

جواب به وجه پنجم

جواب اول

جواب اول همان جوابی است که به وجوه قبل نیز داده شد و آن اینکه اگر فرض شود فعل در تقدیر است لکن می توان آن را به گونه ای در نظر گرفت که هم با شبهات موضوعیه تناسب داشته باشد و هم با شبهات حکمیه.

ص: ۵۶

جواب دوم

اگر شما می خواهید بگویید مواخذه بر فعل است در جواب می گوییم اصلا مواخذه بر فعل نیز نیست بلکه مواخذه بر مسبب از فعل یعنی مخالفت و معصیت است، مثلا شرب الخمر «بما انه شرب الخمر» مواخذه ندارد بلکه شرب الخمر «بما انه معصیه و مخالفه» مواخذه دارد، تحقق معصیت نیز بر دو چیز استوار است؛ یکی فعل حرام یا ترک واجب و دیگری وجود حکم حرمت یا وجوب و الا اگر شرب الخمر حرمت نداشته باشد بر انجام آن مخالفتی مترتب نمی شود، پس همانطور که فعل در مواخذه نقش دارد حکم نیز در مواخذه نقش دارد، بنابراین به لحاظ این تناسب اگر حکم نیز در تقدیر گرفته شود اشکالی ندارد پس

هم مواخـذه بر فعل می توان در تقـدیر گرفت و هم مواخذه بر حکم، چون مواخذه مسـبب از دو چیز است پس وقتی گفته می شود مواخذه برداشـته شده است هم تناسب با برداشـته شدن مواخذه بر فعل دارد و هم تناسب با برداشته شدن مواخذه از حکم را دارد، به عبـارت دیگر این، مخالفت است که عقاب دارد و در مخالفت، هم حکم نقش دارد و هم فعل، چون مخالفت فعلی که حکم دارد مواخذه دارد.

دو جواب فوق بنابراین بود که بر فرمایش شیخ اعظم«ره» مبنی بر تقدیر مواخذه تحفظ نماییم.

جواب سوم

جواب دیگر این است که مقدمه ثانیه تمام نیست چون صحیح نیست گفته شود خصوص مواخذه در تقدیر است، به بیاناتی که در تقاریب دیگر ذکر خواهد شد.

وجه ششم اختصاص حدیث رفع به شبهات موضوعیه: ظهور واژه «رفع»

دو وجه دیگر در اینجا وجـود دارد که شـیخ«ره» متعرض آنهـا نشـده و بر اسـاس آن دو وجه، مـذهب شـیخ«ره» مبنی بر اینکه حدیث رفع اختصاص به شبهات موضوعیه دارد نصرت می شود؛

ص: ۵۷

وجه ششم در برخی از کلمات بزرگان وجود دارد و آن استفاده از واژه «رفع» است با این توضیح که «رفع» ظهور در رفع موضوع دارد نه رفع حکم، چون در لغت عرب واژه «رفع» در جایی استعمال می شود که مرفوع ثقل داشته باشد و الا «رفع» استعمال نمی شود، حال به لحاظ تناسب حکم و موضوع و بنابر اینکه این استعمال استعمال صحیحی باشد باید مراد از «ما»ی موصول که رفع به آن نسبت داده شده است چیزی باشد که آن چیز ثقیل باشد و وقتی ملاحظه می شود می بینیم این، فعل است که ثقالت بر عبد دارد اما حکم بر عبد ثقالت ندارد، چون حکم فعل مولاست پس آنچه که ثقالت دارد انجام کار و یا ترک کاری است بنابراین چیزی که می توان رفع را به آن نسبت داد فعل است، در نتیجه این حدیث اختصاص به شبهات موضوعیه دارد.

ان قلت: اگر حکم سنگینی ندارد پس چرا به آن تکلیف می گویند؟

جواب این است که علت اینکه به حکم تکلیف گفته می شود این است که حکم سبب کلفت می شود به همین دلیل به آن تکلیف می گویند و الا خود حکم کلفتی ندارد.

بنابراین به قرینه واژه «رفع» ثابت می شود که حدیث رفع اختصاص به شبهات موضوعیه دارد، این بیان در مصباح الاصول و برخی کتاب های دیگر نیز وجود دارد.

جواب وجه ششم

جواب اول

همانطور که گذشت اگر فرض شود در اینجا فعل در تقدیر است لکن به بیان هایی که گذشت می توان گفت باز هم شامل شبهات حکمیه می شود بنابراین می توان برای شبهات حکمیه به آن استدلال نمود.

جواب دوم

ثانیا به وجدان که مراجعه می کنیم می بینیم «رفع» را به حکم نیز می توان حقیقتا نسبت داد، پس این ارتکاز به ما نشان می دهد که یا صحیح نیست گفته شود «رفع» برای برداشتن کلفت است و یا باید گفت در «حکم» نیز ثقالت وجود دارد و یا باید گفت اگر هم در حکم ثقالت نیست لکن چون حکم سبب در کلفت می شود به همان جهت که به حکم، کلفت و تکلیف گفته می شود به همان جهت رفع نیز به آن نسبت داده می شود، بنابراین اگر چیزی خودش ثقیل باشد نسبت رفع به آن حقیقی است اگر چیزی خودش ثقیل نیست ولی سبب ثقالت می شود در اینصورت نیز نسبت رفع به آن حقیقی است و این واسطه در ثبوت است نه واسطه در عروض یعنی چنین اسنادی مجازی نیز نیست چون به چیزی که سبب در کلفت می شود نیز حقیقتا کلفت گفته می شود.

وجه هفتم اختصاص حدیث رفع به شبهات موضوعیه: ظهور واژه «رفع»

این وجه نیز از واژه «رفع» استفاده می کند و از مقدماتی تشکیل شده است؛

مقدمه اول

«رفع» و «وضع» دو واژه متقابل هستند، چون جایی رفع استعمال می شود که وضع صحیح باشد.

مقدمه دوم

در حدیث شریف فرموده است: «رفع عن امتی» که ظاهر آن یعنی از ذمه امت من برداشته شده است پس ذمه، ظرف وضع و رفع می باشد.

مقدمه سوم

آنچه که وضع بر ذمه می شود فعل است نه حکم بلکه با حکم کار را به ذمه می گذارند.

در نتیجه رفع نیز به همان چیزی اسناد داده می شود که بر ذمه وضع می شود و چون آنچه که وضع بر ذمه می شود فعل یا ترک است، به همین دلیل رفع نیز به فعل یا ترک اسناد داده می شود.

جواب به وجه هفتم

جواب اول

جواب اول همان جواب مشترک با وجوه دیگر است که سلمنا که مراد از «ما» فعل باشد لکن می توان به گونه ای آن را بیان کرد که شبهات حکمیه را نیز شامل بشود.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجه هفتم بود که می گفت رفع و وضع دو مفهوم متقابل هستند به همین دلیل آنچه مرفوع می شود که موضوع است، از طرفی «رفع عن امتی» ظهور در این دارد که محل رفع ذمه می باشد و از طرف دیگر این فعل است که بر ذمه گذاشته می شود نه حکم، در نتیجه موضوعِ بر عهده، فعل می باشد و معنای حدیث رفع این است که آن فعلی که بر عهده شماست به هنگام جهل به آن برداشته می شود.

جواب دوم به وجه هفتم

محقق خویی«ره» در جواب این قرینه فرموده اگر مقدمه دوم درست باشد که محل ذمه رفع است در اینصورت صحیح است گفته شود مقصود از مرفوع فعل است لکن این مقدمه صحیح نیست چون ظاهر این است که ظرف رفع، اسلام است یعنی به قرینه «عن امتی» چنین اموری در دین من در مقابل ادیان دیگر برداشته شده است، حال آنچه که در دین وجود دارد احکام و دستورات است به همین دلیل می گوییم حدیث رفع دلالت بر رفع احکام دارد، بنابراین به این قرینه مسلک شیخ اثبات نمی شود بلکه خلاف مسلک ایشان اثبات می گردد؛

«أ نّه إنّما يتم فيما إذا كان ظرف الرفع أو الوضع ذمّه المكلف. وأمّا إذا كان ظرفهما الشرع كان متعلقهما هو الحكم، وظاهر الحديث الشريف أنّ ظرف الرفع هو الاسلام بقرينه قوله (صلّى اللَّه عليه وآله): «رفع عن امّتى» فانّه قرينه على أ نّه رفع التسعه فى الشريعه الاسلاميه»(۱) .

ص: ۶۰

۱- (۱) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۳۰۴

مناقشه

مقرر محترم مصباح الاـصول مرحوم سـید سـرور که در زمان شوروی سابق او را بردنـد و ظاهرا مظلومانه شـهید کردنـد به این فرمایش اسـتاد خود در هامش اشـکال می کنـد و می گوید ظاهر این حدیث این است که ظرف، رفع ذمه امت است در مقابل امم سـابقه که چنین اموری از آنها رفع نشـده بوده است، بله اگر وزان این حـدیث نیز مثل وزان «لارهبانیه فی الاسـلام» و مانند آن بود ممکن بود چنین مطلبی گفته شود لکن این حـدیث فرموده: «رفع عن امتی» که یکی از قوانین دین اسـلامی را بیـان می کند و می گوید این امور از ذمه امت من برداشـته شده است؛«هکذا ذکر سیّدنا الاستاذ العلّامه(دام ظلّه) وفی ذهنی القاصر أ نّه یمکن أن یـدعی أنّ قوله(صـلّی اللَّه علیه وآله):« عن امّـتی» قرینه علی أنّ ظرف الرفع ذمّه الاـمّه قبالًـا للُـامم السـابقه، لاـ الـدین الاسلامی فی مقابل الأدیان السابقه فلاحظ»(۱) .

بنابراین همانگونه که مقرر محترم فرموده عبارت «رفع عن امتی» ظهور در این دارد که ظرف رفع، ذمه امت اسلامی می باشد.

اشکال دیگر به تقریب شیخ اعظم«ره»: روایت محاسن

در مقـام روایـتی وجود دارد که شـیخ اعظم«ره» به آن روایت توجه داشـته است و این روایت بسـیاری از مطـالب گذشـته و نیز تقریـبی که ایشـان آن را ذکر کرد زیر سوال می برد این روایت روایـتی است که صـاحب وسائـل آن را در دو موضع نقـل می کند؛ یکی حدیث ۱۲ از باب۱۲ و دیگری حدیث ششم از باب ۱۶ از کتاب الأیمان که آن را از محاسن برقی نقل می نماید؛

۱- (۲) - همان-هامش.

«وَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ جَمِيعاً عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع فِي الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَةِ مَا يَمْلِكُ أَ يَلْزَمُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَئُوا»(۱) .

سند این حدیث سند معتبر و نورانی است چون صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی نصر از اجلاء اصحاب هستند، وثاقت احمد بن محمد بن خالد نیز معلوم است، پدر ایشان یعنی محمد بن خالد نیز هم توثیق دارد و هم خیال شده تضعیف دارد چون نجاشی در مورد او فرموده ضعیف است به همین دلیل برخی گفته اند این توثیق و تضعیف با یکدیگر تعارض دارند و در نتیجه تساقط می کنند پس حال محمد بن خالد برقی مجهول است، لکن این تخیل درست نیست چون وقتی به عبارت نجاشی مراجعه می شود می بینیم ایشان گفته:«هو ضعیف فی الحدیث» و پس از آن می گوید ایشان در تاریخ و ادبیات قوی است این عبارت نشان می دهد که نجاشی می خواسته بگوید محمد بن خالد برقی در علم حدیث ضعیف بوده نه اینکه وثاقت نداشته باشد، پس به قرینه مجموع عبارت معلوم می شود عبارت نجاشی تضعیف محمد بن خالد نیست. اگر از این جواب هم صرف نظر کنیم و بگوییم عبارت نجاشی محتمل الامرین است در اینصورت یک توثیق برای ایشان وجود دارد و یک عبارت که مردد بین تضعیف و عدم تضعیف است بنابراین معارضی برای توثیق ثابت نمی شود به همین دلیل اخذ به توثیق می شود.

۱- (۳) - .وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص: ۲۲۶

مراد از ابوالحسن در این حدیث نیز یا امام کاظم علیه السلام و یا امام رضا علیه السلام می باشد.

تقریب دلالت

در این روایت از مردی سوال می شود که اکراه به یمین بر طلاق و عتق رقبه و صدقه اموال می شود، امام علیه السلام می فرماید چنین سوگندی برای این شخص الزام آور نیست و سپس برای عدم وجوب وفاء به یمین به فرمایش پیامبرصلی الله علیه و آله استدلال کرده است که می فرماید:«وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی مَا أُكْرِهُوا عَلَيْه وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَئُوا»، پس مرفوع در این روایت خصوص مواخذه نیست بلکه رفع حکم است چون امام علیه السلام برای رفع الزام از آن استفاده نمود، از طرف دیگر این روایت ثابت می کند که حدیث رفع مخصوص به شبهات موضوعیه نیست چون راوی از شبهه حکمیه سوال می کند و امام علیه السلام به حدیث رفع برای شبهات حکمیه استناد کرده است، پس نمی توان گفت حدیث رفع مخصوص شبهات موضوعیه است.

در نتیجه معلوم می شود آنچه که در حدیث رفع مقدر است خصوص مواخذه نیست بلکه یا حکم در تقدیر است و یا جامع بین حکم و مواخذه، و نیز معلوم می شود که در «مالا ـ لا ـ یعلمون» نیز مراد شبهه حکمیه است چون در این حدیث امام علیه السلام در موارد اکراه در حکم از حدیث رفع استفاده کرده است پس به ضمیمه وحدت سیاق ثابت می شود در «مالایعلمون» نیز حکم مراد است، به عبارت دیگر این روایت حاکم و مفسِّر روایت «رفع عن امتی تسعه» می شود.

جواب اشکال فوق

شیخ اعظم«ره» جوابی برای این اشکال نداشته جز اینکه بفرماید این روایت فقط مربوط به سه مورد از موارد حدیث رفع است به همین دلیل شاید در این سه مورد تقدیر دیگری به غیر از مواخذه نیز بتوان فرض کرد و نیز این موارد را بتوان در حکم نیز طرح نمود اما در حدیث رفع امور دیگری مقصود شارع باشد به عبارت دیگر اینها دو روایت هستند و در مقام بیان دو چیز می باشند، چون وقتی به باب ۱۶ از کتاب الأیمان مراجعه می کنیم می بینیم روایات دیگری نیز وجود دارد که امور دیگری را مستقلا مرفوع دانسته است، مثلا در روایت سوم می فرماید:

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى فِی نَوَادِرِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وُضِعَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّهِ سِتُّ خِصَالٍ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ»(۱) .

و يا در حديث چهارم مى فرمايد:

«وَ عَنْ رِبْعِیٍّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص عُفِیَ عَنْ أُمَّتِی ثَلَاثٌ الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ الِاسْتِكْرَاهُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ هُنَا رَابِعَهٌ وَ هِیَ مَا لَا يُطِيقُونَ».

در حديث پنجم نيز مى فرمايد:

«وَ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی الْخَطَأُ وَ النِّسْيَانُ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ».

همانطور كه ملاحظه مى شود هر كدام از اين روايات به مواردى از امور تسعه اشاره كرده است برخى به سه مورد و برخى ديگر به چهار مورد يا بيشتر اشاره كرده اند. در اينصورت بايد هر كلامى را جداگانه محاسبه كرد چون اين احاديث مانعه الجمع نيستند، بنابراين حديثى كه فقط سه مورد را ذكر كرده به قرينه استدلال امام عليه السلام مى گوييم حكم مراد بوده است و در روايت تسعه مى گوييم فعل مقصود بوده است و شبهات موضوعيه را مى گويد.

مناقشه

پس از بيان اين اشكال شيخ «ره» فرموده:«فتامل»(۲) كه شايد تدقيقى نباشد بلكه تمريضى است چون ظاهر اين است كه اين احاديث اشاره به همان حديث تسعه دارند يعنى در حديث رفع پيامبر صلى الله عليه و آله ۹ مورد را بيان فرموده و احاديث ديگر به مناسبت برخى از آن امور نه گانه را بيان نموده اند، پس ظاهر اين است كه اين احاديث يكى هستند و سياق آنها واحد است.

۱- (۴) - .وسائل الشيعه، ج ۲۳، ص: ۲۳۷

۲- (۵) - فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۲۲.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در حدیث رفع بود همانگونه که بیان شد تقاریب متعددی برای استدلال به این آیه شریفه بر برائت وجود دارد، ابتدا تقریب شیخ اعظم«ره» بیان شد و نتیجه این شد که تقریب شیخ اگر چه تقریب دقیقی است اما اشکالاتی دارد که موجب می شود مرضی و مقبول نباشد.

تقریب دوم استدلال به حدیث رفع: تقریب محقق خراسانی«ره»

این تقریب از محقق خراسانی«ره» در کفایه است، از آنجا که کلام ایشان ذو وجوه است به همین دلیل بزرگان از آن برداشت های مختلفی کرده اند به گونه ای که سه وجه ممکن است از کلام محقق خراسانی«ره» استفاده شود؛

«و أما السنه ف بروایات منها حدیث الرفع حیث عد (: ما لا یعلمون) من التسعه المرفوعه فیه فالإلزام المجهول مما لا یعلمون فهو مرفوع فعلا و إن کان ثابتا واقعا فلا مؤاخذه علیه قطعا»(۱) .

محل سخن در اینکه سه وجه برای عبارت کفایه بیان شده واژه «فعلا» می باشد که ایشان در عبارت آورده است، بنابراین به حسب احتمالاتی که در این واژه وجود دارد سه وجه برای تقریب محقق خراسانی«ره» بیان می گردد؛

وجه اول

این وجه از ضمیمه کردن سه مقدمه به دست می آید:

مقدمه اول: در فقره «مالایعلمون» نیازی به حذف یا تقدیر و یا مجاز نداریم چون مراد از «ما»ی موصول حکم است و امر حکم نیز وضعا و رفعا به ید شارع است، به همین دلیل شارع می تواند آن را بردارد به خلاف فعل که در خارج وجود دارد و وضع و رفع آن به ید شارع نیست.

ص: ۶۵

۱- (۱) - .کفایه الأصول، ص: ۳۳۹

مقدمه دوم: اگر اینجا حکم به طور کلی برداشته شود به گونه ای که صفحه واقع از حکم خالی باشد تصویب لازم می آید و تصویب نیز یا عقلا باطل است و یا شرعا صحیح نیست، پس باید گفت فعلیت حکم رفع شده است نه اصل حکم.

توضیح مقدمه دوم

حکم نزد محقق خراسانی«ره» همانطور که در تعلیقه بر فرائد توضیح داده است دارای چهار مرحله می باشد؛

مرحله اول مرحله شأنیت است به این معنا که حکم شأنیت وجود را دارا می باشد مثل اینکه عملی مصلحت ملزمه دارد به همین دلیل شأنیت واجب شدن را دارد و یا مفسده ملزمه ای دارد که به واسطه آن شأنیت حرمت را پیدا می کند، مرحله دوم مرحله وجود حکم است لکن به گونه ای که بعث و زجر نداشته باشد محقق خراسانی«ره» در برخی کلمات برای این مرحله به حدید مثال زده است که به حسب برخی از روایات نجاست حدید جعل شده لکن باعثیت و زاجریت ندارد تا زمان ظهور که توسط امام زمان علیه السلام نجاست آن اعلام می گردد، مرحله سوم مرحله فعلیت حکم است لکن هنوز به مرحله تنجز نرسیده است مثل اینکه حکمی پس از جعل، ابلاغ نیز شده باشد در اینصورت کسانی که پس از فحص همچنان به آن حکم جهل دارند این حکم در حق آنها تنجز ندارد اگر چه فعلیت دارد، مرحله چهارم مرحله تنجز است به این معنا که در ترک یا فعل آن، عقاب وجود دارد(۱) ؛

ص: ۶۶

۱- (۲) -به خلاف محقق نائینی«ره» که مراحل حکم را دو مرحله می داند؛ یکی مرحله انشاء و دیگری مرحله فعلیت.

«فاعلم ان الحکم بعد ما لم یکن شیئاً مذکوراً یکون له مراتب من الوجود: (أوّلها) ان یکون له شأنه من دون ان یکون بالفعل بموجود أصلًا. (ثانیها) ان یکون له وجود إنشاء، من دون ان یکون له بعثاً و زجراً و ترخیصاً فعلًا. (ثالثها) ان یکون له ذلک مع کونه کذلک فعلاً، من دون ان یکون منجزاً بحیث یعاقب علیه. (رابعها) ان یکون له ذلک کالسّابقه مع تنجّزه فعلًا، و ذلک لوضوح إمکان اجتماع المقتضی لإنشائه و جعله مع وجود مانع أو شرط، کما لا یبعد ان یکون کذلک قبل بعثته صلی اللّه علیه و آله»(۱) .

محقق خراسانی«ره» می گوید حدیث رفع فقط مرحله سوم یعنی مرحله فعلیت را بر می دارد چون مرحله اول یعنی مرحله مصلحت و مفسده یک امر تکوینی است و معنا ندارد شارع بما انه شارع آن را بردارد مرحله دوم یعنی انشاء نیز قابل برداشته شدن نیست چون تصویب لازم می آید اما اگر گفته شود فعلیت تکلیف برداشته می شود به این معنا که در ظرف عدم علم به حکم، آن حکم باعثیت و زاجریت ندارد در اینصورت صحیح است.

محقق اصفهانی«ره» واژه «فعلا» در کفایه را به همین معنا گرفته است.

مقدمه سوم: در جایی که فعلیت حکم برداشته شود مواخذه بر آن نیز برداشته می شود همانطور که محقق خراسانی«ره» در عبارت خویش به آن تصریح می کند و می گوید: « فلا مؤاخذه علیه قطعا».

در نتیجه در شبهات حکمیه می توان گفت امنیت از عقاب وجود دارد در نتیجه برائت ثابت می شود.

۱- (۳) - .درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیهالجدیده، ص: ۷۰

اشکال وجه اول

محقق خراسانی«ره» برای تحکیم مطلب اشکالی را مطرح می کند و آن اینکه مقدمه سوم مبنی بر عدم وجود عقاب باطل است چون عقاب امری شرعی که وضع و ید آن به دست شارع باشد نیست بلکه عقاب امری غیر شرعی است-اگر قائل به تجسم اعمال شویم و بگوییم اعمال ما به شکل عقاب در می آید در اینصورت عقاب امری تکوینی است و یا اگر هم شارع عقاب را بردارد لکن بما انه شارع عقاب را برنداشته بلکه به لحاظ تربیت افراد چنین کاری می کند- در نتیجه نمی توان گفت با حدیث رفع عقاب برداشته می شود؛

«لا یقال لیست المؤاخذه من الآثار الشرعیه کی ترتفع بارتفاع التکلیف المجهول ظاهرا فلا دلاله له علی ارتفاعها»(۱) .

جواب به اشکال فوق

محقق خراسانی«ره» دو جواب به این اشکال می دهد یک جواب در متن و دیگری در هامش داده شده است.

جواب اول

جواب در متن این است که قبول داریم که مواخذه اثر شرعی نیست لکن با واسطه اثر تکلیف است پس وقتی تکلیف برداشته شد اثر آن نیز برداشته می شود.

توضیح مطلب این است که اثر تکلیف مجهول، وجوب احتیاط است حال اگر شارع احتیاط را جعل کرد آن تکلیف واقعی نیز منجز می شود چون معنای احتیاط این است که شارع از تکلیف واقعی رفع ید نکرده است به همین دلیل شارع می تواند بر ترک واقع عقاب قرار بدهد، پس عقاب بر تکلیف همانطور که به هنگام وصول آن تکلیف صحیح است همچنین بر جعل وجوب احتیاط نیز صحیح می باشد، پس رفع فعلیت دلالت می کند بر عدم جعل احتیاط، در نتیجه عقاب بر آن تکلیف واقعی نیز رفع می شود؛

۱- (۴) - .کفایه الأصول، ص: ۳۳۹

«فإنه يقال إنها و إن لم تكن بنفسها أثرا شرعيا إلا أنها مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه من إيجاب الاحتياط شرعا فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبه على مخالفته»(۱) .

جواب دوم

جوابی که ایشان در هامش می دهد نیز این است که لازم نیست مواخذه را با واسطه اثر تکلیف شرعی بدانیم بلکه مطلب بالاتری را ادعا می کنیم و آن اینکه جعل عدم فعلیت از طرف شارع، عقلاـ موضوع تام است برای عدم استحقاق عقاب، بنابراین وقتی شارع کفت من فعلیت این حکم را برداشته ام عقل حکم می کند به اینکه استحقاق عقاب در اینجا وجود ندارد، این جواب از جواب اول بهتر است چون در جواب اول می گفت مواخذه نیست و ممکن بود گفته شود عدم مواخذه به تنهایی کافی در اثبات برائت نیست ولی در این جواب می گوید اصلا استحقاق مواخذه وجود ندارد چون وقتی استحقاق مواخذه نبود قهرا مواخذه نیز وجود نخواهد داشت.

تتمیم اشکال

سپس ایشان اشکالی می کند که تتمه اشکال قبل است–چاپ کنگره به اشتباه نوشته:«الاشکال الثانی» در حالیکه اینگونه نیست بلکه ادامه همان اشکال قبل است– و آن اینکه شما گفتید به دلالت التزام وجوب احتیاط برداشته می شود و به دنبال آن عقاب نیز برداشته می شود در حالیکه این عقابی که برداشته می شود عقاب بر وجوب احتیاط است نه عقاب بر واقع در حالیکه ما به دنبال اثبات عدم عقاب بر واقع هستیم؛

«لاـ یقال لاـ یکاد یکون إیجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفه التکلیف المجهول بل على مخالفه نفسه کما هو قضیه إیجاب غیره».

ص: ۶۹

۱- (۵) –همان.

ایشان به این اشکال نیز اینگونه جواب می دهد که در صورتی این اشکال وارد می شود که وجوب احتیاط وجوب نفسی باشد اما اگر وجوب احتیاط وجوب طریقی باشد در اینصورت اشکال وارد نیست چون در اینصورت علت وجوب احتیاط تحفظ بر واقع است بنابراین به این دلیل که با ترک احتیاط، واقع ترک شده است عقاب ثابت می شود در نتیجه عقاب «علی نفسه» نیست به عبارت دیگر طریق ایجاب احتیاط مبرّر عقاب در ذوالطریق می شود در نتیجه وقتی به واسطه حدیث رفع عقاب بر ترک احتیاط برداشته شد نتیجه این می شود که عقاب بر حکم واقعی نیز برداشته می شود.

بنابراین طبق وجه اول از تقریب محقق خراسانی«ره» تمام می باشد.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقاریب مستفاده در حدیث رفع بود، تقریب دوم تقریب محقق خراسانی«ره» بود، همانگونه که بیان شد سه وجه برای کلام محقق خراسانی«ره» تصور می شود، وجه اول این بود که واژه «فعل» در این عبارت که فرمود: «فالإلزام المجهول مما لا یعلمون فهو مرفوع فعلا و إن کان ثابتا واقعا فلا مؤاخذه علیه قطعا» به معنای فعلیت حکم می باشد، به این معنا که حکم مجهول از حیث فعلیت مرفوع است اما از حیث ذاتش مرفوع نیست.

وجه دوم تقریب محقق خراسانی«ره»

وجه دوم این است که «فعلاـ» به معنای «ظاهرا» است نه اینکه یکی از مراتب حکم باشد، پس عبارت این می شود که: «فهو مرفوع ظاهرا» به این معنا که حکمی که مجهول است در مرحله ظاهر برداشته شده است ولی در واقع هم انشاء و هم فعلیت آن موجود است و برداشته نشده است، علت اینکه گفته می شود در مرحله ظاهر برداشته می شود نیز این است که اگر در ظرف شک برداشته نشده بود و مولاـ اهتمام به آن داشت باید احتیاط جعل می کرد بنابراین در قبال آن حکم مسئولیتی بر عهده مکلف نیست در نتیجه آن حکم واقعی در ظرف شک تنجز ندارد و عقوبت نیز بر ترک یا فعل آن وجود ندارد و برائت ثابت می شود.

ص: ۷۰

معمولا بزرگان همین معنا را از عبارت محقق خراسانی«ره» برداشت کرده اند به خلاف وجه اول که فقط محقق اصفهانی«ره» آن را از عبارت کفایه برداشت نموده است.

بررسی وجه اول و دوم

در اینجا دو بحث وجود دارد؛ بحث اول این است که کدامیک از این دو تقریب، الصق به عبارت محقق خراسانی«ره» است و از آن استظهار می شود؟

بحث دیگر نیز این است که آیا این دو تقریب صحیح است یا خیر؟ و آیا وافی به بیان مقصود هست یا خیر؟

اما در بحث اول باید گفت اینکه واژه «فعلا» را به معنای «ظاهرا» بگیریم با ظاهر لفظ «فعلا» سازگار نیست به همین دلیل محقق اصفهانی«ره» در وجه اول «فعلا» را به معنای خودش گرفته است اما با این حال دو قرینه در کلام خود محقق خراسانی«ره» وجود دارد که ممکن است با توجه به آنها گفته شود مراد از «فعلا» «ظاهرا» است؛

قرینه اول این است که پس از اینکه ایشان اشکال اول را مطرح می کند در ضمن اشکال می فرماید:

«لا یقال لیست المؤاخذه من الآثار الشرعیه کی ترتفع بارتفاع التکلیف المجهول ظاهرا».

در حالیکه اگر مراد از «فعلا» معنای خودش بود در اینجا نیز باید می فرمود: «کی ترتفع بارتفاع التکلیف المجهول فعلا»، پس اینکه ایشان واژه را به «ظاهرا» تبدیل کرده قرینه است بر اینکه «فعلا» در صدر مطلب نیز به معنای «ظاهرا» آمده است. در اینصورت «ظاهرا» در اینجا نص یا اظهر است و «فعلا» ظاهر است، به همین دلیل بوسیله نص یا اظهر در ظاهر تصرف می شود و می گوییم مراد از «فعلا» نیز «ظاهرا» می باشد.

ص: ۷۱

قرینه دومی که ممکن است اقامه شود در همان عبارت است که می گوید: «فهو مرفوع فعلا- و إن کان ثابتا واقعا»، در این عبارت «فعلا» در مقابل ثبوت واقعی قرار داده شده است و آنچه که در مقابل ثبوت واقعی قرار دارد اثبات و ظاهر است بنابراین معنای «فعلا» «ظاهرا» می باشد.

بنابراین به این دو قرینه، در تفسیر عبارت محقق خراسانی«ره» وجه دوم اظهر از وجه اول می باشد.

حال اگر وجه اول در نظر گرفته شود خواه به عنوان تفسیر کلام محقق خراسانی«ره» باشد و یا به عنوان یک تقریب مستقل لحاظ شود، به این معنا که فعلیت حکم مجهول در لوح محفوظ برداشته شده است اگر چه انشاء حکم برداشته نشده باشد در اینصورت این وجه باید مورد بررسی قرار گیرد، از این رو اشکالاتی به آن وارد می شود؛

اشکال اول به وجه اول

خود محقق اصفهانی«ره» می گوید ارتفاع فعلیت در جایی که حکم واقعی در ستار است و حکم نه وجدانا واصل شده باشد و نه تعبدا، خود بخود منتفی است.

توضیح مطلب

وقتی که شارع در مقام جعل بر می آید حتما داعی دارد چون هیچ فعلی از فاعل مختار بدون داعی سر نمی زند، حال وقتی شارع امر یا نهی می کند تارتا داعی او بعث و زجر است تا مکلف به سوی فعل یا ترک برانگیخته شود، تارتا داعی او ارشاد است و تارتا داعی او تعجیز یا امتحان است، این انشائات وقتی مصداق آن داعی می شود که این امر یا نهی واصل به مکلف شود پس تا واصل نشود اصلا بعث و زجری نیست در نتیجه تا امر و نهی واصل نشود تکوینا فعلیت محقق نمی شود.

جواب به اشکال اول

دو وجه برای فعلیت در مراحل چهارگانه حکم که محقق خراسانی«ره» می گوید وجود دارد که ممکن است مقصود از فعلیت یکی از این دو وجه باشد؛ یکی همین که محقق اصفهانی«ره» فهمیده و آن اینکه اقتضاء یعنی مرحله مفاسد و مصالح، مرحله دوم این است که به داعی بعث و زجر انشاء نماید و مرحله سوم این است که چیزی که در مرحله انشاء به بعث و زجر بود الان بعث و زجر فعلی بشود سپس در مرحله چهارم تنجز پیدا می کند پس فهم محقق اصفهانی«ره» از مرحله سوم این است که حکمی که به داعی خاصی انشاء شده مصداق همان داعی بشود، طبق این معنا اشکال فوق صحیح است چون اگر حکم واصل نشود بعث و زجر تکوینا محقق نمی شود.

اما معنای دیگری برای کلام محقق خراسانی«ره» وجود دارد و آن اینکه مرحله سوم یعنی خود شارع اراده دارد یا نه؟ یعنی یک وقت فقط کالبد حکم را بحث کرده ولی روح ندارد در اینصورت اصلا داعی بعث وجود ندارد بلکه می خواهد چیزی را درست کند که بعدا می خواهد با او اراده بعث کند، مثالی که محقق خراسانی«ره» در برخی از کلمات زده حکم حدید است چون جعل و انشاء شده ولی به داعی بعث نیست بلکه فعلا جعل شده تا در آینده اراده بعث شود به عبارت دیگر مثل واجب استقبالی می باشد.

حال اگر معنای فرمایش محقق خراسانی«ره» این باشد یعنی مرحله ای که پشتوانه اراده را دارد در اینصورت دیگر مجعول نیست که گفته شود عقلا منتفی است، در اینصورت اشکال به وجه اول وارد نیست.

ص: ۷۳

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکالات وجه اول از تقریب محقق خراسانی«ره» بود، وجه اول این بود که مراد از «فعلاً» فعلیت است، پس معنای حدیث رفع این است که موارد محتمل الحرمه که علم به حرمت نسبت به آنها وجود ندارد فعلیت حرمت ندارند ولی انشاء حرمت آنها به قوت خود باقی است. محقق اصفهانی«ره» به این وجه اشکال کرد که جایی به حدیث رفع تمسک می شود که تکلیف نه به علم وجدانی و نه به علم تعبدی واصل نشده باشد در حالیکه در اینصورت اصلا فعلیتی وجود ندارد تا شارع بخواهد آن را بردارد پس این تقریب صحیح نمی باشد.

جوابی که دیروز دادیم این بود که برای مرحله سوم که فعلیت باشد دو تفسیر است؛ یک تفسیر همین تفسیر محقق اصفهانی«ره» است و آن اینکه حکمی که به داعی بعث و زجر جعل شده بعد از وصول، فعلیت پیدا می کند در اینصورت اشکال وارد است، اما طبق تفسیر دوم مبنی بر اینکه گفته شود فعلیت به معنای این است که اراده جدیه ای پشتوانه حکم قرار بگیرد در اینصورت معنای رفع این است که چنین اراده ای وجود ندارد بلکه شارع فقط کالبدی برای حکم خود قرار داده است البته در اینصورت رفع در حدیث اعم از رفع و دفع است به این معنا که مقتضی اراده کردن در اینجا وجود داشته ولی شارع آن را اراده نکرده است، حال طبق این تفسیر دوم اشکال وارد نمی شود.

جواب دوم به اشکال اول

این جواب طبق مبنایی است که خود محقق اصفهانی«ره» دارد و آن اینکه گاهی چیزی وجود ندارد و شارع می خواهد اخبار به عدم وجود آن نماید، اما شارع گاهی عدم چیزی را انشاء می کند به قصد فعلیت عدم، مثل اینکه عدم وجوب و یا عدم حرمت را انشاء نماید چنین انشائی عقلائی است و عرفیت دارد و لغو نیز نیست چون آثاری بر آن مترتب است مثلا در مانحن فیه عدم فعلیت در اثر این است که نه وجدانا آن حکم به ما رسیده و نه تعبدا به ما رسیده است و نه چیزی که در پرتو آن، حکم فعلیت پیدا می کند به ما رسیده است مثل وجوب احتیاط، اگر شارع در ظرف جهل ما بگوید:«احتط» در اینصورت وجوب یا حرمت واقعی را فعلی می کند، بنابراین عدم فعلیت واقعی تکوینی معلول عدم وصول آن حکم و نیز عدم وصول وجوب احتیاط است اما گاهی شارع می گوید من انشاء به عدم وجوب می کنم در اینصورت فایده اش این است که عدم فعلیت واقع، معلول عدم فعلیت احتیاط می شود، در نتیجه این روایت با انشاء عدم فعلیت احکام در شبهات حکمیه برائت را ثابت می کند.

ص: ۷۴

اشکال دوم به وجه اول

قرینه ای بر وجه اول وجود ندارد یعنی قرینه ای بر این نیست که حدیث رفع در صدد رفع فعلیت تکوینی احکام است بلکه می توان همین مطلبی که در بالا ذکر گردید را بیان نمود و آن اینکه حدیث رفع انشاء به عدم فعلیت می کند.

اشکال سوم به وجه اول

طبق وجه اول باید مراد از «رفع» اعم از رفع و دفع باشد در حالیکه محقق اصفهانی«ره» می گوید نبود تکوینی ربطی به شارع بما هو شارع ندارد، و در این عدم ارتباط فرقی بین رفع و دفع نمی باشد بلکه در اینجا مراد از رفع این است که عدم فعلیت را انشاء می کند.

اشکال چهارم به وجه اول

این اشکال به اصل تقریب محقق خراسانی«ره» است و آن اینکه ایشان قرینه ای بر تقریب خویش اقامه نکرده است و چون احتمالات دیگری نیز طبق تقاریب دیگر در این حدیث وجود دارد به همین دلیل تقریب ایشان ثابت نمی شود.

وجه سوم از عبارت کفایه

محقق خراسانی«ره» در باب طرق و امارات و جمع بین حکم ظاهری و واقعی حرفی دارد که می گوید طرقی که در مقابل حکم واقعی وجود دارند مشتمل بر حکم واقعی فعلی من وجه است نه حکم فعلی مطلق، چون فعلیت حکم یک وقت من وجه است و آن وقتی است که شارع به داعی بعث در نفوس عباد، انشاء حکم می کند و یک وقت نیز فعلیت حکم مطلق می شود و آن در صورتی است که عباد امتثال نمایند و حکم شارع را به مقام انبعاث برسانند، در اینصورت انبعاث از ناحیه عباد مربوط به شارع بما هو شارع نیست بلکه مربوط به امور دیگری است که ربطی به شارع ندارد.

ص: ۷۵

بنـابراین طبق بیـان محقق خراسـانی«ره» وقتی امری از طرف شـارع صـادر می شود این حکم از جـانب شـارع فعلی می شود در اینصورت حکم در باب قانونگذاری از طرف شارع به فعلیت پیوسته است.

وجه سـوم از عبـارت محقـق خراسـانی«ره» که محقـق اصـفهانی«ره» آن را احتمـال داده این است که حکمی که مجهول اسـت فعلیت مطلقه آن برداشـته شده است نه اینکه مطلق الفعلیه آن برداشـته شده باشد، بنابراین مطلق فعلیت برای چنین حکمی ثابت است اما در ظرف شک و به حکم حدیث رفع، فعلیت مطلقه این حکم برداشته شده است

این معنا بر اساس آنچه که محقق خراسانی«ره» در کفایه در حکم طرق و امارات بیان کرده بیان گردید.

وجه اول از وجوه عبـارت محقق خراسـانی«ره» بر اساس آنچه که ایشان در تعلیقه بیان کرده آمـده است و معنای دوم و سوم بر اسـاس آن چیزی است که در کفـایه فرموده است و چون این وجه بنابر این کتاب است به همین دلیل نسـبت به کلام در تعلیقه رجحان دارد.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقریب سـوم از محقـق عراقی«ره» بود حاصـل فرمـایش ایشـان این بود که احتمالاـت در این حـدیث پنـج مورد است؛ چهـار احتمـال مورد اشـکال بود به همین دلیـل احتمال پنجم متعین شـد یعنی بایـد گفت حـدیث رفع دلالت می کنـد بر اینکه وجوب احتیاط برداشته شده است پس در شبهات حکمیه برائت ثابت می شود، در اینصورت این روایت معارض با ادله احتیاط می شود.

امـا ایشـان برای اینکه عقوبت واقعی برداشـته نشـده دو علت ذکر نمود علت اول این بود که در رفع عقوبت واقعی کمـال المنه وجود نـدارد بلکه کمـال منت در رفع اسـتحقاق عقـاب است و علت دوم نیز اینکه آنچه برای اصولی نـافع است رفع اسـتحقاق عقـاب است نه رفع فعلیت عقـاب، همـانگونه که بیـان شـد این دو علت اشـکال واضـح دارد به همین دلیل بایـد این دو بیان را تعویض کنیم به بیان دیگری که این اشکالات را نداشته باشد.

ص: ۷۶

و اما احتمال دوم که اسـتحقاق عقاب برداشـته شـده باشـد نیز اشـکالش این است که اسـتحقاق عقاب یک حکم عقلی است و وضع و رفع آن به ید شارع نیست.

و اما احتمال سوم که حکم واقعی برداشـته شـده باشـد نیز به سه بیان صـحیح نبود چون اولا حکم واقعی ضـیق بر مکلف ایجاد

نمی کنـد تـا رفـع آن امتنـان باشـد در حـالیکه حـدیث رفـع در مقـام امتنـان است، ثانیـا اگر حکم واقعی مقصود باشـد رفع در «مالایعلمون» بـدون عنایت می شود به خلاف رفع در امور دیگر که با عنایت است چون بالوجدان نسـیان و خطا برداشـته نشده است، بنـابراین به وحـدت سـیاق مالایعلمون نیز بایـد با عنایت رفع شود و عنایت به این است که خود فعل واقعی مرفوع نباشـد بلکه وجوب احتیاطی که در راسـتای حکم واقعی است مرفوع باشـد، ثالثا رفع، نقیض حکم است و حکم دو رتبه از رفع مقـدم است در حـالیکه نقیض شـیئ بایـد در رتبه خود شـیئ باشـد بنـابراین برهـان وجود دارد بر اینکه ممکن نیست در حـدیث رفع، حکم واقعی مرفوع باشد.

ایشان می فرمایـد به این بیان بین کلمات بزرگان نیز جمع می شود چون کسـی که فرموده عقوبت و مواخـذه برداشـته می شود مرادش این نیست که در همان ابتـدا عقوبت برداشـته می شود بلکه می خواهد بگوید وجوب احتیاط برداشـته می شود و وقتی احتیـاط برداشـته شـد قهرا عـذاب نیز منتفی می شود و یـا کسـی مثـل محقق خراسانی«ره» در کفایه که می گویـد حکم واقعی برداشـته شـده مقصودش این است که وقتی وجوب احتیاط برداشـته شد گویا حکم واقعی نیز وجود ندارد پس به تعبیر مجازی اشـکالی نـدارد که گفته شود حکم برداشـته می شود و یا کسـی که می گوید اثر مناسب و یا جمیع الآثار برداشـته می شود نیز مقصودش این نیست که آثاری که نمی تواند آن را مستقیما جعل نماید برداشته می شود بلکه مقصود او برداشته شدن وجوب احتیاط که اثر شبهه حکمیه است می باشد، بنابراین نزاع، واقعی نیست بلکه اختلاف تعبییر است.

اشکالات تقریب سوم

تقریب محقق عراقی«ره» با اینکه دقت هایی در آن وجود دارد لکن خالی از عده ای از مناقشات نیست؛

اشکال اول

اشکال اول به بیان اول ایشان در رد احتمال اول است که فرمود احتمال مرفوع بودن عقوبت صحیح نیست چون تمام المنه نیست لکن همانطور که بیان شد این فرمایش تمام نیست چون حدیث رفع در مقام بیان اصل منت است نه تمام منت.

اشکال دوم

این اشکال به دلائل سه گانه ای است که ایشان در رد احتمال سوم یعنی حکم واقعی بیان نمود؛

و اما دلیل اول به این بیان که در خود احکام واقعیه ضیقی نیست تا شارع بخواهد آن را بردارد این اشکال را دارد که اولا این بیان نقض می شود به اینکه در خود جعل وجوب احتیاط نیز ضیقی وجود ندارد پس همانطور که نفس حکم واقعی بدون وصول به ما ضیق ایجاد نمی کند وجوب احتیاط نیز بدون وصول به ما ضیق ایجاد نمی کند، و اگر هم بگویید وجوب احتیاط به لحاظ وصول به ما ضیق ایجاد می کند این ضیق برای احکام واقعیه نیز وجود دارد چون اگر احکام واقعیه به ما برسد ایجاد ضیق می کند، پس صرف نظر از وصول، فرقی بین وجوب احتیاط و احکام واقعیه وجود ندارد و ثانیا این سخن که امتنانی بودن رفع در جایی صدق می کند که بودن آن چیز ایجاد سنگینی کند اگر چه مورد قبول است لکن اشکالش این است که منحصر در این مورد نیست چون ممکن است وضع چیزی ایجاد ثقالت نکند ولی رفع آن ایجاد توسعه نماید به همین دلیل با امتنان تناسب دارد.

و اما دلیل دوم سخن ایشان یعنی وحدت سیاق با این بیان که چون در فقرات دیگر با عنایت رفع صورت گرفته است پس در «مالا-یعلمون» نیز باید با عنایت رفع صورت گرفته باشد و عنایت در این فقره در صورتی است که حکم مرفوع نباشد بلکه وجوب احتیاط مرفوع باشد لکن این وجه نیز اشکالش این است که همانطور که قبلا بیان شد وحدت سیاق دلالت ندارد بر اینکه در این خصوصیات و اوصاف نیز باید وحدت وجود داشته باشد.

و اما دلیل سوم ایشان که فرمود رفع حکم، نقیض حکم است و باید در مرحله واحد باشند در حالیکه رتبه رفع دو مرحله متاخر از رتبه حکم است اشکالش این است که اولا- رفعی که بدیل و نقیض حکم واقعی است رفع مجعول نیست چون نقیض هر چیزی که مجعول نیست بلکه رفعی تکوینی است که در مرحله همان شیئ وجود دارد لکن در حدیث رفع سخن از نقیض منطقی نیست بلکه سخن از نقیضی است که مجعول شارع است و در چنین صورتی لازم نیست رفع در رتبه مرفوع باشد، بنابراین خلط بین نقیض واقعی و منطقی و نقیض مجعول شرع شده است.

ثانیا بیان ایشان این بود که شک و جهل، موضوع رفع است و جهل چون متعلق حکم واقعی است پس در رتبه متاخر از حکم واقعی است بنابراین حکم واقعی در رتبه اول، شک و جهل در رتبه دوم و رفع در رتبه سوم قرار می گیرد حال اشکال این است که آیا رفع، تاخر رتبه ای از مجهول بالذات دارد یا از مجهول بالعرض؟ مجهول بالعرض همان حکم واقعی خداست که آن را جعل کرده و در لوح محفوظ وجود دارد و مجهول بالذات در مقابل صورت ذهنیه ای است که در ذهن شکل می گیرد و به آن معلوم بالذات گفته می شود حال علم تاخر رتبه ای از معلوم بالذات دارد اما نسبت به معلوم بالعرض تاخر رتبه ای ندارد.

در مانحن فیه وقتی شارع می گوید: «رفع ما لایعلمون» در واقع مجهول بالعرض را برداشته است و مجهول بالعرض نیز نسبت به رفع تقدم ندارد تا اشکال پیش بیاید و این همان راه حلی است که در بحث اخذ علم به حکم در خود حکم ارائه شده است و اشکال دور و یا تقدیم ما حقه التاخیر را با آن جواب داده اند.

نتیجه اینکه تقریب محقق عراقی«ره» که با سبر و تقسیم احتمالات پنجگانه ای را بیان نمود و با رد چهار احتمال اول، احتمال پنجم را متعین کرد و برائت را با آن ثابت نمود تمام نیست.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

تقریب چهارم استدلال به حدیث رفع: تقاریب شهید صدر«ره»

از مجموع عبارات ایشان در بحوث و حلقات سه یا چهار وجه استفاده می شود لکن قبل از ورود به آن بیانات از باب مقدمه باید به اموری توجه نمود.

چند نکته

نکته اول

آنچه که مسلم است این است که از «ما»ی موصوله حکم اراده شده است حال چه منحصرا مراد از «ما» در حدیث شریف حکم باشد و چه مراد از «ما» اعم از حکم و موضوع باشد.

نکته دوم

مطلب دوم این است که وقتی رفع به چیزی نسبت داده می شود از دو حال خارج نیست؛ یا این رفع رفع واقعی است و یا رفع ظاهری است به این معنا که آن چیز واقعی حقیقتا مرفوع نشده بلکه امور دیگری رفع شده که مقتضی وجود آن هست مثل وجوب احتیاط که اگر رفع نشده باشد مقتضی وجوب آن وجود دارد در اینصورت چه بسا رفع به آن چیز حقیقی نسبت داده شود.

ص: ۸۰

نکته سوم

سومین مطلب نیز این است که اگر مقصود از رفع، رفع واقعی باشد مفید به استدلال نیست ولو اینکه بعضی خیال کرده اند اگر

رفع واقعی مراد باشد برای استدلال مفید است، بیان کسانی که چنین توهمی کرده اند این است که ما در شبهات حکمیه به دنبال امنیت هستیم وقتی حکم نبود امنیت وجود دارد بنابراین اگر رفع رفع واقعی باشد ما در امان هستیم اگر هم مردد باشیم بین اینکه رفع واقعی است یا ظاهری، در اینصورت نیز مفید است چون اگر رفع واقعی باشد که معلوم است امنیت وجود دارد و اگر هم رفع ظاهری باشد به این معناست که در ظاهر، شارع حکم وجوب احتیاط را جعل نکرده است، پس علی ایّ حال ما در امنیت هستیم، این مطلب اگر چه ممکن است توهم شود اما باطل است چون ما در معمول شبهات حکمیه عالم هستیم به اینکه اگر حکمی باشد مشترک بین عالم و جاهل است بنابراین نمی توان در شبهات حکمیه تمسک به حدیث رفع نمود و حکم را منتفی کرد چون فقیه علم دارد که اگر در اینجا حکمی باشد رفع نشده است بنابراین رفع واقعی مفید به استدلال نیست.

بعد از فراغ از این سه مطلب بیانات شهید صدر«ره» چنین است؛

بیان اول

این بیان، بیان اول شهید صدر«ره» در بحوث می باشد و آن اینکه در عبارت رفع مالایعلمون امر دائر بین دو خلاف ظاهر می باشد پس می دانیم که در این حدیث حداقل یک خلاف ظاهر وجود دارد چون اگر مقصود از «رفع مالایعلمون» رفع حقیقی باشد دو معنا ممکن است داشته باشد؛ یکی اینکه حکم واقعی که شما آن را نمی دانید رفع شده است، طبق این احتمال، مرفوع و مجهول یکی است و بر این اساس «صب الرفع علی ما صب علیه عدم العلم و الجهل» یعنی همان چیزی که مورد جهل قرار گرفته همان چیز نیز رفع شده است و احتمال دوم این است که آن حکم واقعی برداشته شده است که شما جعل آن را نمی دانید نه اینکه خودش را ندانید، در اینصورت قهرا مرفوع غیر از مجهول می شود مرفوع می شود خود حکم واقعی که مجعول است و مجهول نیز جعل است و قهرا مصب رفع و عدم العلم متفاوت می شود.

حال اگر معنای اول مراد باشد لازم می آید که در موضوع همه احکام، علم به آن حکم اخذ شده باشد چون می گوید هر حکم واقعی که علم به آن نداری برداشته شده است و این مستحیل است و اگر معنای دوم مراد باشد استحاله ندارد و همانگونه که ما در بحث اخذ علم به حکم در خود حکم گفتیم اگر اخذ علم به مجعول در خود مجعول باشد اشکال دارد اما اگر اخذ علم به جعل در تحقق مجعول باشد اشکالی ندارد و دور لازم نمی آید. چون موقوف غیر از موقوف علیه می شود.

بنابراین اگر احتمال دوم مراد باشد اشکال حل می شود ولی خلاف ظاهر حدیث است چون ظاهر حدیث این است که همان چیزی که نمی دانی برداشته است. به عبارت دیگر بنابر احتمال دوم استخدام لازم می آید چون در اینصورت مراد از «ما» خود حکم واقعی است و مراد از ضمیر «جعل حکم واقعی» می باشد و استخدام خلاف ظاهر است.

ان قلت

چرا مراد از ما را حکم واقعی می گیرید بلکه مراد از آن را جعل حکم بگیرید؟

جواب این است که بر جعل، اثری مترتب نیست بلکه آنچه که اثر دارد خود حکم می باشد بنابراین این حدیث شریف در مقام بیان این مطلب که جعل کجا هست و کجا نیست نمی باشد بلکه در مقام بیان چیزی است که اثر بر آن مترتب باشد و آن حکم مجعول می باشد.

پس ما اگر بگوییم در اینجا حکم واقعی مراد است برای تخلص از استحاله باید این خلاف ظاهر را مرتکب بشویم که در اینجا تفرقه ایجاد شده بین مرفوع و مجهول به این معنا که برداشته شده حکم واقعی که جعل آن را نمی دانیم.

ص: ۸۲

اگر هم رفع ظاهری مقصود باشد باز نیاز به عنایت است چون رفع در حدیث شریف به حکم واقعی اسناد داده شده است پس به تسامح و عنایت گفته می شود اینکه حکم واقعی برداشته شده یعنی وجوب احتیاط آن برداشته شده است و عنایت آن به این است که وقتی وجوب احتیاط برداشته می شود گویا خود حکم واقعی برداشته شده است پس دوران امر بین این است که یا خلاف ظاهری که در رفع حقیقی است را مرتکب شویم و یا خلاف ظاهری که در رفع ظاهری است را مرتکب بشویم در اینصورت باید دقت کنیم و ببینیم کدامیک از این دو اولی به اخذ است؟

«الأول- اننا نستظهر ان الرفع فی الحدیث ظاهری لا واقعی و ذلک علی أساس إحدی نکتتین:

الأولی- ان العنایه التی أبرزت فی الشبهه امر لا بد منه علی کل حال سواء أرید من الرفع الواقعی أو الظاهری، لأن الرفع الواقعی یستلزم أیضا تقید التکلیف الواقعی بالعلم به و هو مستحیل إلّا بان یراد أخذ العلم بالجعل فی موضوع المجعول و معه لا یکون المرفوع بالحدیث هو المجعول الّذی لا- یعلمونه بل المرفوع فعلیه الحکم و ما لا- یعلمون هو الجعل فلم یسند الرفع إلی ما لا یعلمونه»(۱) .

شهید صدر«ره» می گوید تناسب حکم و موضوع اقتضا می کند مراد از رفع در این حدیث را رفع ظاهری بگیریم چون در موضوع رفع، عدم العلم اخذ شده و اخذ علم و شک و جهل در احکام مربوط به احکام ظاهریه است نه احکام واقعیه البته نه به این معنا که در موضوع احکام واقعیه شک و عدم علم اخذ نشده چون مواردی مثل حکم شک بین سه و چهار در نماز، شک در حکم واقعی است بلکه مراد این است که متعارف و متداول از مواردی که شک در موضوع آنها اخذ شده احکام ظاهریه می باشد به این معنا که خدای متعال با حدیث رفع می خواهد بفرماید من حدیث رفعی از شما نخواستم؛

۱- (۱) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۴۱

«فـإذا كـانت هـذه العنـايه واقعه على كـل حـال فنعين إراده الرفع الظـاهرى على أسـاس مناسـبات الحكم و الموضوع و التى منها مناسـبه أخذ الشك و عدم العلم فى لسان الدليل لكون النّظر إلى الحكم الظاهرى لا الواقعى و قد استشهد المحقق العراقى (قده) على ذلـك بسـياق الامتنان إلّا ان الإنصاف ان أصل الامتنان حاصل حتى بالرفع الواقعى و ان كان الامتنان يكفى فيه رفع إيجاب الاحتياط فقط»(۱) .

بیان دوم

بیان دوم بیانی است که شـهید صدر«ره» آن را در حلقات آورده و به بیان اول ایشان در بحوث نزدیک است الا اینکه برخی از مقـدماتی که در بیان اول ذکر شـد در بیان دوم حذف شده است و گویا پالایش شده است و آن اینکه در حدیث رفع امر دائر است بین رفع حقیقی و رفع ظـاهری، رفع واقعی آنقـدر خلاـف ظـاهر حـدیث است که به هیـچ وجه نمی توان قائل به آن شـد چون معنـای آن این است که حکمی را که جعـل آن را نمی دانی مرفوع است در اینصورت مصبّ رفع غیر از مصبّ جهل می شـود در حـالیکه هر عرفی وقـتی این حـدیث را می بینـد مصبّ رفع و جهـل را یکی می بینـد پس اطمینـان داریم که این معنا مقصود نیست؛

«وعلى هـذاالأساس يتعيّـن حمـل الرفـع على أ نّـه ظـاهرىّ لاـ واقعىّ، وإلّـا لزم أخـذ العلم بـالمجعول قيـداً لنفس المجعـول، وهو محال»(۲) .

بیان سوم

این بیـان اگر چه مسـتقلا در بحوث بیان نشـده ولی ایشان اشـکال و جواب هایی مطرح می کنـد که در ضـمن آن بیان سوم بر اثبات برائت استفاده می شود.

ص: ۸۴

۱- (۲) - بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۴۱.

۲- (۳) - دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۷۲.

یکی از سوالات این است که شما وجدانا وقتی گفته می شود «رفع شیئ» آیا ظاهر کلام این نیست که اگر آن چیز برداشته نمی شد الان موجود بود؟ بنابراین معلوم می شود که در ارتکاز ذهنی این مطلب وجود دارد که ظاهر رفع این است که اگر رفع نبود متعلق رفع موجود بود.

حال اگر با توجه به ارتکاز فوق حدیث را بررسی کنیم اگر مقصود از مرفوع و چیزی که نمی دانیم وجوب احتیاط باشد با آن ارتکاز تناسب دارد چون اگر شارع رفع نمی کرد وجوب احتیاط بنابر مسلک حق الطاعه ای وجود داشت اما اگر مراد حکم واقعی باشد در اینصورت اگر شارع رفع نکند نمی توانیم بگوییم حکم واقعی هست چون چه بسا در واقع نیز وجوب یا حرمت وجود نداشته باشد، بنابراین از بین این دو احتمال رفع وجوب احتیاط را مقدم می کنیم؛

«الثانیه ان ظاهر الحدیث ان المرفوع لو لا هذا الحدیث کان موضوعا علی الأمه و هذا لا يناسب الا الرفع الظاهری فانه لولاه کان إيجاب الاحتياط موضوعا علی الأمه، و اما الواقعی فلیس کذلک إذ قد لا يكون ما لا يعلمونه من التكاليف ثابتا فی الواقع.

و هذا انما يتم لو أريد بما لا يعلمون أی بالموصول عنوان التكليف الّذی لا يعلمونه لا واقع التكليف و إلّا كان مقدر الوجود و كان المعنی أن التكليف الواقعی لو لم يعلم به المكلف رفعناه عنه فلا يلزم الإشكال المذكور، إلّا انه لا يبعد ان يكون الظاهر هو الأول فان عنوان ما لا يعلمون يصدق علی نفس الشك فی التكليف سواء كان تكليف فی الواقع أم لا»(۱) .

۱- (۴) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۴۱

ان قلت

اگر شارع به نحو قضایای خارجیه به احکام جعل شـده خودش نگاه می کند و می فرماید هر وقت شـما به آن علم نداشتید من آنها را برمی دارم در اینصورت با آن ارتکاز منافاتی ندارد و مشکل مرتفع می شود.

جواب این است که ظاهر رفع مالایعلمون این است که تکلیفی که نمی دانیـد برداشـته شـده است اعم از اینکه باشد یا نباشد و الاـ اگر مراد قضایـای خـارجیه باشـد اینگونه بایـد معنـا شود که «رفع مالاـیعلمونی که مفروض است وجود آنچه که شـما نمی دانید» در حالیکه این معنا خلاف ظاهر است.

بیان چهارم

اگر فرض شود حـدیث رفع مجمـل است و هیچکـدام از دو طرف را ثابت نمی کنـد در اینصورت نیز اسـتدلال به حـدیث رفع برای برائت صحیح است که توضیح آن در جلسه بعد خواهد آمد.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

خلاصه مباحث گذشته:

به تقریب چهارم شـهید صـدر«ره» رسـیدیم، حاصل تقریب چهارم بنابر تقریب برخی از تلامـذه ایشان(۱) این است که حـدیث رفع از نظر اینکه آیـا مراد از رفع، رفع ظـاهری است یـا واقعی، اجمال دارد ولی با این حال می توان به حـدیث رفع برای اثبات برائت در شبهات حکمیه تمسک نمود.

توضیح بیان چهارم از تقریب شهید صدر«ره»

حاصـل این بیـان این است که حـدیث رفع نسبت به اصـل الرفع اجمال نـدارد بلکه نسبت به خصوصـیت رفع اجمال دارد مثل اینکه دلیلی امرش دائر شـود بین دلاـلت وجوب یـا اسـتحباب، در اینصورت خصوصـیت وجوبیه و خصوصـیت اسـتحبابیه مردد است اما بر اصل جواز بلکه اصل رجحان دلالت می کنـد، پس از ناحیه حـدیث رفع باید گفت در حدیث رفع اصل این مطلب که رفعی وجود دارد اثبات می شود و در آن اشـکالی نیست و از ناحیه اطلاقات ادله نیز باید گفت در اطلاقات ادله قید علم به حکم وجود نـدارد مثل «الصـلاه واجبه» که مطلق است و مقیـد به علم به وجوب نشده است پس اطلاقات ادله احکام واقعیه که چه در ظرف علم و چه در ظرف جهـل حکم را ثابت می دانـد می گویـد این جامع الرفع در ضـمن رفع ظاهری محقق است نه رفع واقعی، چون اگر رفع واقعی باشد با اطلاقات ادله منافات پیدا می کند. بنابراین دلالت التزامیه اطلاقات ادله می گوید جامع الرفعی که در اینجـا مقصود است در ضـمن رفع ظاهری می باشـد، بنابراین گویا اجمال و تردد در معنای رفع به واسـطه دلالت

التزامی اطلاقات ادله برطرف می شود.

ص: ۸۶

۱- (۱) -آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی«دام ظله» در حاشیه چاپ جدید حلقات که با تصحیح ایشان انجام شده است.

کلام شهید صدر«ره» مقداری اجمال و ابهام دارد اما اینگونه که برخی از اجلاء تلامذه ایشان(۱) در حلقات توضیح داده اند این ابهام برطرف می شود، در متن شهید صدر«ره» این عبارت آمده است:

«نعم یکفی للمطلوب عدم ظهور الحدیث فی الرفع الواقعی، إذ حتی مع الاجمال یصح الرجوع الی حدیث الرفع فی الفرض المذکور، لعدم احراز وجود المعارض أو المخصص لحدیث الرفع حینئذ»(۲) .

تلمیذ ایشان در حاشیه حلقات عبارت فوق را اینگونه توضیح داده است:

«ای ان الاستدلال بالحدیث لا یتوقف علی اثبات کون الرفع ظاهریا بل یکفی عدم کونه واقعیا و تردده بین ان یکون ظاهریا او واقعیا حیث یمکن التمسک حینئذ باطلاق ادله الاحکام الواقعیه لمورد الجهل و عدم العلم بها و اثبات کون الرفع المذکور فی الحدیث ظاهریا لامحاله بالملازمه لان کل ظهور حجه ما لم یعلم بالخلاف و حیث ان اصل الرفع و جامعه الذی هو مدلول هذا الحدیث مما یحتمل مطابقته للواقع فیکون الدلیل حجه فیه و یثبت کونه ضمن الرفع الظاهری للملازمه المذکوره»(۳) .

اشکالات بیان های تقریب شهید صدر«ره»

اشکال بیان چهارم

ص: ۸۷

۱- (۲) - آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی«دام ظله».

۲- (۳) - .دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص: ۳۳۱

۳- (۴) - تلمیذ محترم ایشان در بحوث نیز اینگونه عبارت استاد را تقریر نموده است:«الثانی- انه لو بقی الحدیث مجملا مرددا بین الرفع الواقعی و الظاهری فالنتیجه بصالح الاستدلال، و ذلک تمسکا بإطلاقه لموارد الشک فی التکلیف الّذی یعلم بعدم اختصاصه بالعالم لأنه من الشک فی التخصیص بالنسبه إلیه و بذلک یثبت ان الرفع ظاهری لا محاله». بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۴۱.

ایشـان در تقریب فوق فرمود مـا به اطلاـق تمسـک می کنیم و می گوییم مراد از رفع رفع ظـاهری است، سوال این است که به کـدام اطلاقـات تمسک می کنیـد؟ اگر مقصود این است که در مقام شک به اطلاقات تمسک می کنیـد می گوییم فرض این است که مقـام، مقـام شک است و دلیلی در این مقام وجود نـدارد چون فرض این است که یا دلیل مفقود است و یا اگر دلیلی وجود دارد مجمل است و یا تعارض دارد و اگر مقصود ادله واقعیه احکام است چون علم به آن نـداریم نمی دانیم اطلاق دارد یـا خیر؟ پس اگر مقصود، اطلاقـات ادله حکم در همان ظرفی که به حکم شک داریم باشـد اشـکال این است که آن اطلاقات در مقام اثبات وجود ندارد چون یا فقدان نص است و یا اجمال نص است و یا تعارض بین نصین است و اگر مراد اطلاقات ادله در واقع باشـد اشـکالش این است که واقع برای مـا معلوم نیست. اگر هم مقصود این است که اطلاقـات ادله واقعیه حتمـا مقید نیست چون مقید بودن آن استحاله دارد(چون مستلزم دور است) در اینصورت نیاز نیست به اطلاقات تمسک شود بلکه مستقیم به دلیل استحاله می گوییم ممکن نیست این رفع رفع واقعی باشد چون استحاله دارد.

و اگر مقصود این است که مراد از اطلاقـات، ادله احکـام در مورد شـک و شـبهه نیست بلکه مراد ادله احکام دیگری است که مورد شک نیسـتند مثل ادله وجوب نماز، در اینصورت می گوییم این ادله، موارد شک را تخصـیص می زنند یعنی مراد از رفع رفع ظاهری است و در مواردی که اطلاق داریم تخصیص می خورد و دلالت می کند بر اینکه رفع ظاهری در آنجا انجام نشده است، بله اگر بگویید این تخصیص آنقدر زیاد است که تخصیص اکثر پیش می آید اشکال وارد است ولی ایشان نمی خواهد آن فرض را بگوید.

اشکال تقریب اول

خلاصه تقریب اول این بود که در حدیث رفع یا رفع ظاهری مراد است و یا رفع واقعی و هر کدام باشد عنایت و خلاف ظاهری وجود دارد، چون اگر رفع را واقعی بگیریم گفتیم که دو معنا می تواند داشته باشد؛ یکی اینکه معنایش این باشد که آن حکمی را که نمی دانید برداشته شده است رفع شده است که در اینصورت مستحیل است چون معنایش این است که احکام مقید به علم به احکام هستند و اگر معنای آن این باشد که آنچه را که جعلش را نمی دانید برداشته شده است در اینصورت خلاف ظاهر پیش می آید، چون ظاهر عبارت این است که مرفوع و مجهول یکی هستند و اگر رفع ظاهری مقصود باشد به این معنا که اسناد رفع، به حکم ظاهری داده شده در اینصورت باید در ماده یا اسناد رفع تصرف شود، بنابراین علی ای حال در حدیث رفع یک هنر ادبی و خلاف ظاهر به کار برده شده است، حال از بین این خلاف ظاهرها می بینیم تناسب حکم و موضوع اقتضا می کند که معنای دوم یعنی رفع ظاهری اراده شده باشد چون به حسب تتبع و استقراء در احکام شرعی ملاحظه می کنیم این، احکام ظاهریه است که شک و عدم علم در موضوع آنها جعل شده است.

لکن این بیان محل اشکال است به اینکه آنچه که ما در ادله سراغ داریم که شک و جهل در آنها اخذ شده جهل به حکم واقعی شیئ است، مثلا آبی که طهارت و نجاست آن معلوم نیست محکوم به طهارت می شود و یا در مورد فعلی که وجوب و عدم وجوب آن معلوم نیست حکم به عدم وجوب می شود، اما خود حکم واقعی که معنا ندارد شک در حکم واقعی آن شود، مثلاً معنا ندارد گفته شود وجوبی که حکم واقعی آن معلوم نیست برداشته می شود بلکه در اینجا معنای معلوم نبودن وجوب این است که نمی دانیم وجوب وجود دارد یا نه، پس تناسب حکم و موضوع در اینجا معنا ندارد، بنابراین علم و جهلی که در اینجا فرض شده مسانخ با علم و جهلی که در احکام ظاهریه فرض می شود نیست چون علم و جهلی که در احکام ظاهریه فرض می شود علم و جهل به احکام واقعیه است اما در اینجا که خود حکم از «ما»ی موصوله اراده شده است علم و جهل متعلق به وجود خود آن حکم می باشد، بنابراین تناسب حکم و موضوعی که ایشان خواسته آن را مرجح احتمال دوم(رفع ظاهری) قرار دهد محل اشکال است.

علت اینکه ایشان این مطلب را در حلقات تکرار نکرده نیز شاید توجه به همین اشکال بوده است.

شاید هم علت اینکه ایشان این بیان را در حلقات ذکر نکرده این بوده که بیان اول برای اثبات برائت کفایت می کند و نیاز به ضم بیان دوم نیست چون بیان اول این بود که اگر «رفع ما لایعلمون» را اینگونه معنا کنیم که «برداشته شده است حکمی که آن حکم معلوم نیست» در اینصورت استحاله لازم می آید و اگر اینگونه معنا کنیم که«برداشته شده است آن حکمی که جعل آن معلوم نیست» در اینصورت استخدام پیش می آید و استخدام خلاف ظاهر است و اذهان عرفیه آن را درک نمی کند پس چون رفع واقعی مستلزم چنین محذوری است به همین دلیل رفع ظاهری که این محذور را ندارد ثابت می شود، حال این بیان به تنهایی احتمال رفع ظاهری را ثابت می کند و نیازی به بیان دوم که تناسب حکم و موضوع باشد نیست اگر چه در بحوث پس از بیان اول بیان تناسب حکم موضوع را نیز برای اثبات احتمال رفع ظاهری مطرح می کند ولی بعد به ذهنشان رسیده که باطل کردن احتمال رفع واقعی برای اثبات احتمال دوم(رفع ظاهری) کافی است و نیازی به ضم بیان تناسب حکم و موضوع نمی باشد به همین دلیل ایشان در حلقات بیان تناسب حکم و موضوع را ذکر نکرده است.

اصول عملیه/برائت /حدیث رفع ۹۵/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

بیان پنجم تقریب شهید صدر«ره»

بحث در تقریب شهید صدر«ره» در حدیث رفع بود، حاصل فرمایش شهید صدر«ره» این بود که این حدیث مردد است بین رفع ظاهری و واقعی، اگر مراد رفع ظاهری باشد استدلال تمام است و اگر مراد رفع واقعی باشد استدلال تمام نیست، ایشان قرینه ای اقامه می کند بر اینکه مراد از رفع، در این حدیث شریف، رفع ظاهری است و آن اینکه عنوان «مالایعلمون» هم صادق است بر مواردی که شیئی نیست و در اثر نبودن آن شیئ، به آن علم پیدا نمی کنیم و هم صادق است بر مواردی که شیئی هست ولی ما به آن علم نداریم ، لکن ظاهر این عبارت که می فرماید: «رفع ما لا یعلمون» این است که اگر رفع نبود آن چیز ثابت بود و الا اگر آن چیز ثابت نباشد نیازی به رفع آن نیست پس به قرینه حکم و موضوع می خواهد بفرماید چیزی را که اگر رفع نمی کردیم وجود داشت برداشته شده است با توجه به این ظهور عرفی، رفع در این حدیث با رفع ظاهری تناسب دارد چون در رفع واقعی می گوید ما آن حکم واقعی را برداشتیم در حالیکه چه بسا در لوح محفوظ حکم واقعی وجود نداشته باشد تا شارع بخواهد آن را رفع نماید به خلاف رفع ظاهری که مآل آن عدم جعل احتیاط می باشد و احتیاط از اموری است که اگر شارع آن را برندارد وجود دارد، بنابراین ظاهر حدیث این است که مراد از رفع رفع ظاهری است چون این، حکم ظاهری است که اگر برداشته نمی شود ثابت بود به خلاف حکم واقعی که نمی توان در مورد آن چنین مطلبی را ادعا نمود.

ص: ۹۰

و اما این کلام که اگر آن را رفع نکند ثابت است دو تقریب ممکن است داشته باشد؛

یک تقریب طبق مسلک حق الطاعه است با این بیان که اگر شارع برائت عقلیه را جعل نکند عقل حکم به احتیاط می کند، پس اگر از طرف شارع رفع نباشد احتیاط ثابت می شود.

تقریب دیگر نیز این است که بالاخره اگر شارع جعل برائت نکند قهرا احتیاط ثابت خواهد بود، چون با رفع احتیاط است که برائت درست می شود.

اشکالات بیان پنجم

اشکال اول

شهید صدر«ره» خود به این اشکال توجه داشته است و آن اینکه اگر بپذیریم که خود عنوان «مالایعلمون» هم، با مواردی که اصلا حکمی نیست سازگاری دارد و هم با مواردی که حکمی وجود دارد و ما به آن علم نداریم، لکن اشکالی در این نیست که این عنوان انصراف دارد به مواردی که حکم وجود دارد و ما به آن علم نداریم، چون ظهور قضایا در سالبه به انتفاء محمول است نه سالبه به انتفاء موضوع، پس در اینجا عنوان «مالایعلمون» انصراف دارد به اینکه حکم وجود دارد ولی معلوم نیست در اینصورت نیازی نیست به اینکه رفع را رفع ظاهری بگیریم بلکه اگر رفع واقعی نیز مراد باشد معنا صحیح می شود، چون انصراف از عنوان «مالایعلمون» این است که حکمی باشد و ما به آن علم نداشته باشیم پس با حکم واقعی نیز تناسب دارد.

اشکال دوم

اینکه می گویید اگر احتیاط برداشته نشود وجود دارد آیا مراد احتیاط عقلی است یا احتیاط شرعی؟

اگر مقصود احتیاط عقلی است که بنابر مسلک حق الطاعه ثابت می شود در اینصورت این سخن طبق این مسلک صحیح است اما طبق مبنای اکثر که حق الطاعه را قبول ندارند این سخن که «مرفوع(وجوب احتیاط) چیزی است که اگر رفع نباشد موجود است» صحیح نیست، ثانیا این احتیاط عقلی حکم عقل است نه شرع در نتیجه شارع نمی تواند آن را رفع نماید، در حالیکه حدیث رفع طبق تقریب فوق می گوید اگر شارع رفع نکرده بود باید می بود لکن حکم عقل همانطور که قابلیت جعل شرعی ندارد قابلیت رفع شرعی نیز نخواهد داشت.

و اگر مقصود احتیاط شرعی است به این معنا که شارع با حدیث رفع احتیاط شرعی را برمی دارد یعنی احتیاطی که شارع جعل کرده است با حدیث رفع، برداشته می شود در اینصورت اشکال این است که از کجا معلوم می شود که در صورت عدم رفع، احتیاط شرعی ثابت است؟ بلکه ممکن است در آن مورد شارع نه برائت جعل کند و نه احتیاط بلکه واگذار به حکم عقل نماید.

بنابراین تقریب پنجم را نیز نمی توان تصدیق نمود.

تقریب ششم

تقریب شهید صدر«ره» را به گونه دیگری بیان می کنیم با این توضیح که دو مورد از بیان ایشان را اصلاح می کنیم؛ یکی قرائنی که ایشان ذکر کردند و دیگری اصل بیان.

اصل بیان را اینگونه تقریر می کنیم که مقصود از رفع، یا رفع واقعی است و یا رفع ظاهری، در اینجا وجوهی وجود دارد که ثابت می کند رفع ظاهری مراد است در نتیجه برائت ثابت می شود؛

وجه اول

اگر این رفع واقعی باشد و بخواهد بگوید حکم هایی که نمی دانید مرفوع است با توجه به اینکه هزاران حکم داریم که به حسب عموم و اطلاق ادله و یا به سبب اجماع می دانیم فرقی بین عالم و جاهل در آنها نیست با توجه به این کثرت اگر «رفع مالایعلمون» رفع واقعی باشد تخصیص اکثر لازم می آید پس معلوم می شود رفع واقعی مقصود نیست.

وجه دوم

لازمه اینکه مراد از رفع، رفع واقعی باشد این است که تکلیف مختص به عالمین است و لازمه این سخن تصویب است که یا محال است و یا مخالف اجماع می باشد.

ص: ۹۲

وجه سوم

همانطور که می دانیم احکام دائر مدار مصالح و مفاسد می باشند و وجود و عدم مصالح و مفاسد واقعیه نیز دائر مدار وجود و عدم علم به آنها نیست، حال ارتکاز متشرعی و معمولی این است که همانطور که مصالح و مفاسد امور، ربطی به علم و جهل ندارد پس قهرا احکام نیز ربطی به علم و جهل ندارند پس اینگونه نیست که اگر علم باشد حکم نیز وجود دارد و اگر علم نباشد حکم نیز موجود نباشد، به همین دلیل است که ابتدا حکم جعل می شود سپس به دنبال تعلم آنها می رویم.

پس ظاهر از معنای «رفع مالایعلمون» این نیست که در صورت عدم علم هیچ حکمی وجود ندارد بلکه مراد این است که در صورت عدم علم بازخواست نمی شوی و مسئولیتی در مقابل آن نداری.

وجه چهارم

اگر مقصود از رفع رفع واقعی باشد لازم می آید که علم به حکم در حکم اخذ شده باشد در حالیکه چنین چیزی یا مستحیل است و یا خلاف ظاهر می باشد.

وجه پنجم

فهم معمول علما از رفع در این حدیث رفع ظاهری بوده است نه رفع واقعی، البته این وجه را نمی توان دلیل برای اثبات رفع ظاهری گرفت ولی می توان آن را به عنوان موید طرح نمود.

بنابراین به این قرائن ثابت می شود که مراد از رفع در این حدیث شریف، رفع ظاهری است پس می تواند برائت را ثابت نماید

متن درس خارج اصول استاد محمدمهدی شب زنده دار – سه شنبه ۱۱ آبان ماه ۹۵/۰۸/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

باسمه تعالی

اشکال تقریب پنجم و ششم۱

ص: ۹۳

جواب به اشکال فوق۲

جواب اول: جواب اجمالی۲

مناقشه در جواب اول۲

پاسخ به مناقشه۳

جواب دوم۳

مناقشه در جواب دوم۳

جواب سوم۳

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث رفع

اشکال تقریب چهارم و پنجم

وجه اشتراک دو تقریب اخیر این بود که چون ظاهر این حدیث شریف این است که رفع رفع ظاهری است به همین دلیل برائت ثابت می شود لکن اشکالی که به این دو تقریب وارد می شود این است که مجرد اثبات اینکه مراد از رفع، رفع ظاهری است ملازمه با اثبات مطلوب ندارد، چون مطلوب این است که در ظرف شک احتیاط واجب نیست و استحقاق عقوبت نیز وجود ندارد اما مجرد اثبات رفع ظاهری این را ثابت نمی کند چون ممکن است رفع ظاهری باشد به لحاظ رفع خصوص مواخذه، و یا شارع در ماده رفع عنایت به خرج دهد و یا در ماده رفع عنایت به خرج ندهد بلکه رفع را به احکام اسناد دهد در اینصورت وقتی عقاب ندارد گویا که خود حکم نیز وجود ندارد، بنابراین مجرد عقوبت و مواخذه اخروی اگر چه مهم است اما این، تمام مطلوب اصولی نیست چون مطلوب اصولی این است که در اینجا استحقاق عقاب وجود ندارد و احتیاط لازم نیست، بلکه می توان گفت اصلا احتیاط به حدیث رفع، رفع نمی شود و این رفع به لحاظ رفع احتیاط نیست و وقتی استحقاق رفع نشد استحقاق نیز رفع نمی شود، چون استحقاق مباشرتا قابل رفع نیست چون امری عقلی است مگر اینکه شارع موضوع حکم عقل به استحقاق را بردارد و آن به این است که بفرماید احتیاط لازم نیست. در حالیکه احتیاط در اینجا قابل رفع نیست چون آثار این عناوین به حدیث رفع برداشته نمی شود مثلا رفع النسیان آثار خود نسیان را بر نمی دارد چون نسیان علت آمدن آن آثار است چگونه می تواند آنها را بردارد؟ بنابراین حدیث رفع سجده سهوی که برای ناسی تشهد ثابت می شود را بر نمی دارد چون با نسیان تازه این حکم ثابت شده است، پس مقصود از رفع نسیان یا رفع مضطر الیه، رفع به لحاظ آثار مضطر الیه یا آثار منسی می باشد، مثلا در جزء فراموش شده نماز، حدیث رفع اثر بطلان را بر می دارد به این معنا که جزئیت جزء منسی را برمی دارد. پس حدیث رفع حکم نسیان منسی را بر نمی دارد بلکه حکم خود منسی را بر می دارد.

حـال بـا توجه مطلب فوق گفته می شود احتیـاط اثر «مالایعلمون» است یعنی چون نمی دانی بایـد احتیاط کنی پس احتیاط اثر عدم علم است نه اینکه اثر متعلق آن باشد در نتیجه حدیث رفع نمی تواند احتیاط را بردارد در نتیجه اسـتحقاق نیز برداشته نمی شود و برائت ثابت نمی شود.

پس در تقریب شهید صدر«ره» چنین کاستی وجود دارد که ایشان به آن نپرداخته است.

جواب به اشکال فوق

جواب اول: جواب اجمالی

از اسـتدلال ائمه علیهم السـلام در برخی احادیث به حدیث رفع برای رفع غیر مواخذه و سایر احکام می توان اسـتفاده نمود که جمیع الآثار در حدیث رفع مقدر است، در نتیجه یکی از آثار که احتیاط است به حکم حدیث رفع برداشته می شود؛

«وَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ جَمِیعاً عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع فِی الرَّجُلِ یُسْتَکْرَهُ عَلَی الْیَمِینِ فَیَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَهِ مَا یَمْلِکُ أَ یَلْزَمُهُ ذَلِکَ فَقَالَ لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وُضِعَ عَنْ أُمَّتِی مَا أُکْرِهُوا عَلَیْهِ وَ مَا لَمْ یُطِیقُوا وَ مَا أَخْطَئُوا»(۱) .

در این حـدیث امام علیه السـلام با اسـتناد به حـدیث رفع می خواهـد بفرمایـد در فرض اکراه، وجوب طلاق و وجوب صدقه و وجوب عتق نه به شکل فعل و نه به شکل نتیجه فعل ثابت نمی شود.

نکته ای در اینجا قابل عرض است و آن اینکه چون این کلام خلاف عامه است و برای اینکه امام رضا علیه السـلام مستمسـکی در مقابـل آنها داشـته باشـد به همین دلیل این حـدیث را به نقل از پیامبر صـلی الله علیه و آله بیان می فرمایـد تا عامه نیز آن را بپذیرند.

ص: ۹۵

۱- (۱) - وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص: ۲۲۷.

بنابراین استدلال امام علیه السلام به حدیث رفع قرینه است بر اینکه در حدیث رفع جمیع آثار برداشته شده است.

نکته دیگر این است که مرحوم صاحب وسائل در دو موضع از وسائل حدیث مذکور را نقل کرده است(۱) که برخی به اشتباه فقط یک آدرس را معرفی کرده اند و سند هر دو طریق نیز سند تمامی است.

مناقشه در جواب اول

شیخ اعظم«ره» در رسائل فرموده درست است از این روایت استفاده می شود «جمیع الآثار» در تقدیر است لکن این مطلب فقط در مورد سه فقره مذکور در حدیث ثابت است یعنی «مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَئُوا» اما در فقرات دیگر تقدیر جمیع الآثار ثابت نیست پس معلوم نیست در «مالایعلمون» نیز جمیع الآثار در تقدیر باشد.

پاسخ به مناقشه

خود مرحوم شیخ پس از مناقشه فوق فرموده: «فتامل» که ظاهرا «فتامل» تمریضی است، چون سیاق همه این فقرات یکی است به این دلیل که امام علیه السلام در مقام استدلال برای واجب نبودن طلاق و عتق اکراهی به حدیث رفع تمسک نموده و گویا خواسته اند فهم عرفی از این حدیث را متذکر بشوند و الا اگر ظهور عرفی حدیث رفع اینگونه نبود مخالفین استشهاد امام علیه السلام را انکار می کردند، پس وقتی در سه مورد ثابت شد «جمیع الآثار» در تقدیر گرفته شده است نتیجه گرفته می شود در موارد دیگر نیز آن حکم ثابت می شود.

جواب دوم

جواب دوم همان مطلبی است که سابقا از محقق عراقی«ره» نقل شد و آن اینکه این حدیث در مقام کمال امتنان است، حال رفع جمیع آثار به کمال امتنان نزدیک تر است تا اینکه فقط یک اثر برداشته شود، پس متناسب با امتنانی بودن این است که همه آثار رفع شده باشد خواه برخی مباشرتا برداشته شود مثل وجوب احتیاط و خواه به تبع برداشته شود مثل استحقاق عقاب.

۱- (۲) -وسائل الشیعه، ج ۲۳، ص۲۲۷ و ص۲۳۸.

مناقشه در جواب دوم

همانگونه که در اشکال به فرمایش محقق عراقی«ره» بیان شد آنچه از این حدیث شریف استفاده می شود اصل امتنان است اما کمال امتنان بودن آن ثابت نیست و همین مقدار که شارع افرادی را که دنبال احتیاط نمی روند عقاب نمی کنند منتی است که بر آنها گذاشته است، علاوه بر اینکه اگر هم کمال امتنان باشد کمال امتنان نسبت به آثار متعلق ما لایعلمون است نه امتنان نسبت به وجوب احتیاط که اثر خود مالایعلمون است.

جواب سوم

اشکال فوق از مجموع دو مطلب به دست می آید و هر دو مطلب اشکال دارد؛ اما این حرف که احتیاط از عنوان خود «مالا-یعلمون» است محقق خراسانی«ره» در کفایه جواب داده و گفته احتیاط اثر مالایعلمون نیست بلکه احتیاط اثر اهتمام شارع به واقع مجهول است به عبارت دیگر مالایعلمون ظرف احتیاط است نه اینکه موضوع احتیاط باشد به خلاف اضطرار و خطا و نسیان که مقتضی برای احکام و آثار خود هستند، بنابراین آنچه که مقتضی جعل احتیاط شده است اهتمام شارع به واقع مجهول است پس نباید خلط صورت بگیرد و گفته شود وجوب احتیاط اثر جهل است بلکه احتیاط اثر اهتمام به واقع است لکن ظرف آن جهل و عدم علم می باشد، بنابراین در این بیان بین ظرف و موضوع یا ظرف و مقتضی خلط شده است.

اما نسبت به مطلب دیگر می گوییم در حدیث فرموده: «رفع عن امتی» یعنی از دوش امت برداشته شده است یعنی اموری را که به عنوان دستور بر دوش امت گذاشته شده برداشته شده است بنابراین این عبارت یعنی لازم نیست کاری انجام بدهی و نتیجه این رفع این است که احتیاط لازم نیست در نتیجه عقوبتی نیز لازم نمی آید بلکه همانطور که محقق خراسانی«ره» در حاشیه کفایه فرموده بود وقتی شارع گفت لازم نیست کاری انجام دهی تمام موضوع می شود برای عدم استحقاق عقاب.

ص: ۹۷

بنـابراین تمسـک به حـدیث رفع بـا توجه به این بیان که ظاهر رفع، رفع ظاهری است و به قرینه روایت محاسن و این فهم عرفی صحیح است و این حدیث برائت را ثابت می کند.

برائت/ادله /حدیث سعه ۹۵/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: برائت/ادله /حدیث سعه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در ادله برائت بود. حدیث رفع به پایان رسید.

دلیل دوم سنت: حدیث سعه

به حسب ترتیب کتاب بحوث حدیث دیگری که برای برائت در شبهات حکمیه به آن استدلال شده است «حدیث سعه» است.

«الناس فی سعه مما لا یعلمون یا فی سعه ما یعلمون»

تقریب استدلال: گشایش در صورت جهل به حکم

ابتدا مطالب بحوث را عرض میکنیم تا وارد تحقیق بشویم.

در بحوث فرمودنـد اگر این حـدیث با این لفظی که الان نقل کردیم را در نظر بگیریم؛ یعنی هم کلمه «سـعه» ذکر شده باشد و هم بعد از آن عبارت «ما لا یعلمون» وجود داشته باشد نه این که «ما لم یعلموا» یا «حتی یعلموا» باشد، در اصل دلالت این جمله بر برائت شکی نیست. چون دلالت می کند که شما از ناحیه حکمی که مجهول است و آن را نمیدانید در گشایش هستید.

وجه دلالـت این است که وقتی الزامی وجود داشـته باشـد، گشـایش را از دست انسـان میگیرد و انسان ملزم به امتثال است پس وقتی می فرمایـد در گشایش هستیـد یعنی ملزم به امتثال نیستید و آن ضـیقی که در صورت دانسـتن حکم برای شـما ایجاد می شد الان وجود ندارد.

اگر هم «فی سعهٍ مـا لاـ یعلمون» یعنی کلمه «سـعه» دارای تنوین باشـد، باز هم همین طور است؛ یعنی مادامی که نمیدانیـد، در گشـایش هستیـد. پس در هر صورت در ظرف ندانسـتن یـا از ناحیه حکمی که نمی دانیم در گشایش هستیم پس برائت اثبات می شود.

ص: ۹۸

کلاـم در این است که آیـا برائت مسـتفاده از این جمله شـریفه برائتی است که معـارضه بـا ادله احتیاط –در صورت وجود ادله

احتیاط- دارد؟ یا این که برائتی که محکوم ادله احتیاط است و وزانش وزان قبح عقاب بلابیان است را ثابت می کند؟

ممکن است همـان طـور که قاعـده قبـح عقـاب بلابیـان وجـود دارد امـا محکوم ادله احتیـاط است، این روایت نیز محکوم ادله احتیاط باشد و با وجود دلیل احتیاط جایی برای این حدیث باقی نماند.

پس بحث در این است که آیـا این روایت محکوم ادله احتیـاط است یـا معـارضه بـا دلیـل احتیـاط دارد؟ و در صورت تعارض ممکن است هر دو کنـار گذاشـته شود و به حکم عقـل رجوع می کنیم یـا این که مقـدم بر ادله احتیـاط شود و ادله احتیـاط را ممکن است حمل بر استحباب کنیم.

مناقشه به استدلال: دلالت روایت بر انحصار گشایش از حیث حکم واقعی به علت موصوله بودن «ما»

بعـد ایشان می فرماینـد اصولیون فرموده انـد: امر کلمه «ما» دائر بین «موصوله موصوفه» بودن یا «مصدریه زمانیه» بودن است که در صورت اول معنای روایت «الناس فی سـعه الحکم الـذی لا یعلمونه» خواهـد شـد و در صورت دوم به معنای«الناس فی سـعه مادام لم یلعموا» است.

● اگر «مـا» موصوله باشـد برائتی که معـارض بـا ادله احتیاط باشـد را اثبات نمیکنـد؛ چون معنایش این است که مردم در سـعه حکمی هستند که نمیدانند و این منافات ندارد با این که به خاطر حکم احتیاط در سعه نباشند. یعنی در قیامت از جهت حرمتی که نمی دانستیم در سعه هستیم و از آن حیث ما را مؤاخذه نمیکنند؛ اما ممکن است بگویند مگر برای شما وجوب جعل نکرده بودیم؟ پس اصولی نمیتواند با خیال راحت فتوای به برائت بدهد.

• اما اگر زمانیه باشد استدلال صحیح است، چون میفرماید تا زمانی که نمیدانید در سعه هستید و ادله احتیاط ما را عالم نمی کند. فلذا جا برای این حدیث شریف باقی است چون موضوعش باقی است.

اگر چه بدوا این دو احتمال وجود دارد؛ اما اصولیون فرموده اند «ما» مصدریه زمانیه به حسب استقراء بر فعل مضارع معمولا وارد نمی شود بلکه بر ماضی -صریح یا مؤوّل به ماضی- وارد می شود و خیلی نادر است که بر فعل مضارع وارد بشود و چنین استعمالی نیاز به قرینه دارد. اما «ما» موصوله بر مضارع هم وارد می شود.

چون فعل در این حدیث شریف، مضارع است باید گفت «ما» مصدریه زمانیه نیست؛ بلکه موصوله است و در نتیجه استدلال نادرست است. چون قرینه ای بر آن نداریم.

و من الروایات التی یستدل بها علی البراءه الشرعیه (الناس فی سعه ما لا یعلمون)(۱) و لا إشکال فی دلالته علی البراءه بهذا المتن . إلّا ان الکلام یقع حینئذ فی ان المستفاد منها براءه محکومه لدلیل الاحتیاط أم معارضه. و قد بنیت المسأله عند الأصولیین علی تحدید ان (ما) موصوله أو مصدریه فإن کانت موصوله فغایه ما تدل علیه عندئذ انهم فی سعه من ناحیه ما لا یعلمونه و هذا لا ینافی ان لا یکونوا فی سعه من ناحیه حکم آخر و هو إیجاب الاحتیاط. و ان کانت مصدریه بمعنی ما داموا لا یعلمون بالواقع فهم فی سعه فهذا ینافی جعل وجوب الاحتیاط لأنه لا یرفع عدم العلم بالواقع.

ثم استظهر ان تکون ما موصوله لا مصدریه لندره دخول المصدریه علی فعل المضارع و ان لم یکن غلطا(۲) .

۱- (۱) (۱) جامع أحادیث الشیعه، باب۸ من أبواب المقدمات ح۶.

۲- (۲) حوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۲.

این فرمایشی است که ایشان به اصولیون نسبت میدهند و بعد می فرمایند ما دو تعلیقه بر این کلام داریم.

تعلیقه های شهید صدر بر مناقشه

تعلیقه اول: اجمال روایت به جهت تردد بین موصوله بودن یا مصدریه بودن «ما»

تعلیقه اول ایشان این است که نتیجه حرف شما استظهار موصوله بودن نیست بلکه نتیجه سخن شما اجمال روایت است؛ زیرا خودتان پذیرفتید در صورت وجود قرینه، «ما» مصدریه زمانیه میتواند بر فعل مضارع وارد بشود

اگر چنین استعمالی غلط بود سخن شما درست بود اما وقتی اشتباه نیست بلکه نادر است و قرینه میخواهد، حرف شما اثبات نمی شود؛ چون ممکن است در این حدیث شریف قرینه وجود داشته باشد. چون اگر «ما» مصدریه زمانیه باشد، سعه باید همراه تنوین خوانده شود. اما اگر موصوله باشد اضافه شده است و تنوین ندارد یعنی سعه الحکم الذی لا یعلمونه. پس وجود تنوین و عدم تنوین خود قرینه ای برای تعیین مصدریه زمانیه یا موصوله بودن است.

اگر چه در زمان ما به علت متروک شدن قرائت و سماع، تنها چیزی که باقی مانده، حدیث مکتوب است و در کتابت مقید به نوشتن تنوین نبوده اند فلذا جمله مجمل شده است و نمیدانیم امام علیه السلام با تنوین یا بدون آن قرائت فرمودند اما احتمال وجود قرینه هست و ممکن است امام علیه السلام تنوین را قرینه بر مصدریه قرار داده باشند.بنابراین امر مردد بین ما یصح الاستدلال و ما لا یصح الاستدلال می شود و مجمل می شود.

و لنا فی المقام تعلیقان:

أولاـ لو فرض ان دخول المصدریه علی المضارع لیس غلطا فینبغی ان یقال بالإجمال و لا مجال للاستظهار لأن تحدید انها موصوله أو مصدریه یرتبط بکیفیه النطق بکلمه (سعه) فانها لو نطقت مضافه فیتعین ان تکون (ما) موصوله لا غیر و لو نطقت منونه تعینت ان تکون مصدریه لا غیر فکیفیه قراءه کلمه (سعه) قرینه معینه لأحد الاحتمالین و حیث لا طریق إلی إثبات إحدی الکیفیتین فلا محاله یصبح الحدیث مجملا من هذه الناحیه و النتیجه عدم ثبوت براءه صالحه للمعارضه مع دلیل الاحتیاط.

ص: ۱۰۱

تعلیقه دوم: صحت استدلال در یک احتمال از موصوله بودن

این کلام که آقایان علی الاطلاق فرموده اند اگر «ما» موصوله شد استدلال ناتمام است صحیح نیست.چون در «ما» موصوله دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول این که اضافه «سعه» به «ما» اضافه نشویه باشد. اضافه نشویه یعنی مضاف از مضاف الیه نشأت گرفته است و گویا «من» نشویه در تقدیر دارد. اگر اضافه نشویه باشد به این معناست که «مردم در سعه و گشایش هستند از ناحیه ضیقی که نشأت می گیرد از حکمی که مجهول است.» در این صورت اشکال وارد است و استدلال عقیم است. چون ممکن است از این ضیق در سعه باشند اما از ضیق وجوب احتیاط در سعه نباشند.

احتمال دوم این که ممکن است اضافه موردیه باشد یعنی مردم در مورد حکمی که نمیدانند گرفتاری ندارند. این معنا اطلاق دارد و شامل گشایشی که هم از ناحیه خود حکم و هم از ناحیه حکم دیگر است می شود.

پس در صورت موصوله بودن هم در یک فرض استدلال صحیح است و باید تفصیل داده شود.

و ثانیا- ان افتراض کون (ما) موصوله لا یعنی ان تکون البراءه المستفاده من الحدیث محکومه لدلیل الاحتیاط. إذ هذا انما یلزم لو فرض ان إضافه السعه إلی الموصول إضافه نشوئیه أی الناس فی سعه من ناحیه الضیق الّذی ینشأ مما لا یعلمون لو علموا به و اما إذا کانت الإضافه موردیه أی فی سعه فی المورد الّذی لا ـ یعلمون فیه بالواقع فلا بأس حینئذ بالتمسک بإطلاق السعه من جمیع الجهات.

نکته: عدم ذکر روایت مذکوره در جوامع روایی

بعد در پایان می فرمایند مشکل این است که به این حدیث شریف به این سیاقت یعنی «سعه» و «ما لا یعلمون» ذکر شده باشد در کتب احادیث برنخوردیم اگر چه در کتب اصولیه این چنین نقل شده است. متن دیگری داریم که مسند هم هست و «حتی یعلموا» ذکر شده است که نمیتوان به آن استدلال کرد چون مربوط به شبهات موضوعیه است.

ص: ۱۰۲

این حاصـل فرمـایش شـهید صـدر است. چون قبلاـ گفت بودیم که طبق ترتیب فرمایشات ایشان مطالب را بیان میکنیم از کلام ایشان شروع کردیم. البته از این شیوه پشیمان شدیم چون نوع چینش مطالب ایشان با سلیقه ما سازگار نیست.

إلّا ان الروایه لم یعثر علیها فی متون الأحادیث نعم وردت روایه السـفره بمضـمون آخر حیث ان الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام قد مر بسفره فی الطریق مطروحه فیها لحم کثیر فرخص فی الأکل منها معللا بأنهم (فی سعه حتی یعلموا).

و لکنها ضـعیفه سـندا بالنوفلی، و دلاله أیضا بعدم وضوح دلالتها علی البراءه خصوصا و فی المورد لو لا أماریه ید المسـلمین أو بلادهم کان الجاری استصحاب عدم التذکیه المتقدم علی البراءه و علی کل حال فموردها الشبهه الموضوعیه لا الحکمیه.

بررسی فرمایشات شهید صدر

بر فرمایشات شهید صدر تعالیقی وجود دارد:

تعلیقه اول: لزوم بحث از سه روایت با الفاظ مختلف

اولا: سه حدیث سـعه در جوامع روایی وجود دارد که باید همگی از جهت سـندی و دلالی مورد بررسـی قرار گیرند؛ زیرا اینها نافی هم نیستند ممکن است همه این روایات از معصومین صادر شده باشد.

اول: «الناس فی سعه ما لا یعلمون»

دوم: «الناس فی سعه ما لم یعلموا»

سوم: «الناس فی سعه حتی یعلموا»

تعلیقه دوم: عدم صحت انتساب مطلب به اصولیون

ظـاهرا نظر مبـارک شـهید صـدر به فرمایشـات محقق خویی در مصـباح الاصول است. چون این که فرموده شـده «ما» مصـدریه زمانیه بر فعل مضارع وارد نمی شود مگر نادرا و نیاز به قرینه دارد بر خلاف «ما» موصوله کلام محقق خویی در مصباح است.

در میان تلامذه محقق خویی یا شاگردان تلامذه ایشان مرسوم است که به جهت سیطره علمی مرحوم خویی، اگر ایشان کلامی را فرموده باشد، آن را به مشهور نسبت میدهند و اگر ایشان انکار کند گویا کسی قائل به آن نشده است.

ص: ۱۰۳

شهید صدر هم این مطلب را به اصولیون نسبت داده است؛ در حالی که مرحوم آخوند در متن کفایه که کتاب درسی حوزه است بنا بر هر دو تقدیر –زمانیه و موصوله– فرموده است که استدلال تمام است.

و منها (قوله علیه السلام (۱) : الناس فی سعه ما لا یعلمون) فهم فی سعه ما لم یعلم أو ما دام لم یعلم وجوبه أو حرمته و من الواضح أنه لو کان الاحتیاط واجبا لما کانوا فی سعه أصلا فیعارض به ما دل علی وجوبه کما لا یخفی(۲) .

تردید در دو معنای «ما لم یعلم» و «ما دام لم یعلم» اشاره به دو احتمال موجود در «ما» موصوله است. با این حال می فرمایند بنابر هر دو تقدیر با ادله احتیاط معارضه می کند. بنابراین در نظر ایشان استدلال بنابر هر دو احتمال صحیح است و مفادش یک چیز است.

اما اگر محقق خویی را در نظر بگیریم، اگر چه ایشان تفصیل داده اند اما تفصیلی که از ایشان نقل شده است، برعکس آن چیزی که شهید صدر می فرماید.

مرحوم خویی می فرمایند:

و من جمله الروایات التی استدلّ بها علی البراءه قوله (صلّی اللَّه علیه و آله): «الناس فی سعه ما لا یعلمون» و الاستدلال به مبنی علی أنّ کلمه «ما» موصوله و قد اضیفت إلیها کلمه «سعه»، فیکون المعنی أنّ الناس فی سعهٍ من الحکم المجهول، فمفاده هو مفاد حدیث الرفع، و یکون حینئذ معارضاً لأدله وجوب الاحتیاط علی تقدیر تمامیتها. و أمّا إن کانت کلمه «ما» مصدریه زمانیه، فلا یصحّ الاستدلال به علی المقام، إذ المعنی حینئذ أنّ الناس فی سعه ما داموا لم یعلموا، فمفاد الحدیث هو مفاد قاعده قبح العقاب بلا بیان، و تکون أدله وجوب الاحتیاط حاکمه(۳) علیه، لأنّها بیان.

ص: ۱۰۴

۱- (۳) (۱) الوسائل: ۱: ۱۰۷۳، باب۵ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱۱ بتفاوت یسیر فی العباره.

۲- (۴) کفایه الأصول (طبع آل البیت)، ص: ۳۴۲.

۳- (۵) تعبیر «حاکمه علیه» تعبیر دقیقی نیست بلکه باید حاکمه علیه یا وارده علیه ذکر شود که مطابق جمیع مبانی باشد.

و الظاهر هو الاحتمال الأوّل، لأنّ كلمه «ما» الزمانيه- حسب الاستقراء- لا تدخل على الفعل المضارع، و إنّما تدخل على الفعل الماضى لفظاً و معنىً أو معنىً فقط. و لو سلّم دخولها على المضارع أحياناً لا ريب فى شذوذه فلا تحمل عليه إلّا مع القرينه. نعم، لو كان المضارع مدخولًا لكلمه «لم»، لكان للاحتمال المذكور وجه، باعتبار كون الفعل ماضياً بحسب المعنى، فالصحيح دلاله الحديث على البراءه. و باطلاقه يشمل الشبهات الحكميه و الموضوعيه.(1)

ایشان در نهایت می فرمایند صحیح این است که حدیث دلالت بر برائت دارد و شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود. چون آن چه نمیدانی شامل حکم کلی الهی باشد یا حکم جزئی مربوط به مورد خاص.

تعلیقه سوم: نفسی نبودن وجوب احتیاط

این که فرموده اند اگر «ما» موصوله باشد شاید مراد این باشد که از ناحیه این حکم تنها گشایش وجود دارد و شاید از ناحیه دیگر در سعه نباشد مطابق شأن شهید نیست؛ چون مرحوم آخوند تصریح کردند که این وجوب نفسی مستقلی نیست که بگوییم از ناحیه این ضیق وجود ندارد.

از این رو به نظر میرسد در اینجا خلط و اشتباهی رخ داده است و شاید اشتباه در نقل مقرر است. البته مطلبی که در تعلیقه اول فرمودند قابل توجه است و ممکن است چنین قرینه ای وجود داشته باشد اما تعلیقه دوم هم محل اشکال است که بعدا توضیح میدهیم.

بنابراین روال بحث روشن شد که ما ابتدا حدیثی که بعد از سعه ما لا یعلمون است بحث می کنیم دوم حدیثی که بعد از سعه ما لم یعلمو است بحث میکنیم و بعد حتی یعلموا

۱- (۶) مصباح الأصول (طبع موسسه إحياء آثار السيد الخوئى)، ج ۱، ص: ۳۲۲.

متن درس خارج اصول استاد محمدمهدی شب زنده دار - یکشنبه ۱۶ آبان ماه ۹۵/۰۸/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

باسمه تعالی

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث سعه

تحقیق مساله

بحث در حدیث شریف سعه بود، همانگونه که بیان شد عنوان «سعه» موضوعی است که در روایات متعدده بیان شده است.

«عَوَالِی اللآّلِی، عَنِ النَّبِیِّ ص قَالَ النَّاسُ فِی سَعَهٍ مَا لَمْ یَعْلَمُوا»(۱) .

در این حدیث ۵ عبارت وجود دارد که چون ممکن است هر کدام از آنها، روایت مستقلی باشد به همین دلیل باید هر کدام از این عبارات به صورت مستقل بحث شود.

نقل های مخلف حدیث سعه

متن اول: «الناس فی سعه مالایعلمون»

این متن توسط صاحب ضوابط الاصول مرحوم سید ابراهیم قزوینی(۲) نقل شده است، ایشان این حدیث را در بحث برائت آورده است و می فرماید: «فی بعض النسخ او فی بعض الطرق عن الصادق علیه السلام الناس فی سعه مالایعلمون».(۳)

ص: ۱۰۶

۱- (۱) - .مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۸، ص: ۲۰

۲- (۲) -یکی از کتب ثلاثه قوانین، فصول و ضوابط که زمان های گذشته جزء کتب درسی حوزه بوده است، البته خود مولف کتاب ضوابط را خلاصه کرده و نام آن را نتایج گذاشته است.

۳- (۳) -اقول: مرحوم سید یزدی در شرح رسائل نقل دیگری را به کتاب ضوابط نسبت می دهد:«قال فی الضوابط: و فی بعض النسخ أو فی بعض الطرق ما لم یعلموا بدل ما لا یعلمون»، حاشیه فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۸۸.

مرحوم شیخ اعظم در رسائل -چاپی که حاشیه ملارحمه الله را دارد- نیز این حدیث را همینگونه نقل کرده است، البته ایشان این حدیث را مضمره نقل کرده ولی در چاپ کنگره آن را به صورت «فی سعه مما لم یعلموا» نقل کرده است.

متن دوم: «الناس فی سعه مما لایعلمون»

این متن را محقق اردبیلی«ره» در مجمع الفائده و البرهان ج۳ ص ۴۳۰ نقل کرده است.

همچنین محقق عراقی«ره» در مقالات الاصول ج۲ ص۶۱ به صورت مضمره گفته: «قوله الناس فی سعه ممالایعلمون» و آن را مذیل به صلی الله علیه و آله و یا علیه السلام نکرده است(۱) .

طبق این متن بخشی از مشکلات حدیث حل می شود که در ادامه بیان خواهد شد.

متن سوم: «الناس فی سعه مالم یعلموا»

برخی از نسخ نیز «ان الناس» دارند، این متن برخی اوقات از پیامبر صلی الله علیه و آله و برخی اوقات از امام صادق علیه السلام و برخی جاها نیز به صورت مضمره نقل شده است(۲) .

نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله در عوالی اللئالی آمده است که ایشان در طرقی که به شهید دارد این حدیث را از نبی صلی الله علیه و آله نقل می کند؛

۱- (۴) -اقول: در مقالات با چنین آدرسی چنین مطلبی نقل نشده است بلکه آنچه که در مقالات موجود در نرم افزار ثبت شده بدین شرح است:«و منها: قوله «الناس فی سعه [ما] لا یعلمون»، مقالات الأصول، ج ۲، ص: ۱۷۴. .

۲- (۵) -آیت الله استادی حفظه الله جزوه ای دارند که سال ها قبل در مجله نور علم، چاپ شده است ایشان در آن رساله در انحاء این حدیث تتبعی کرده است که قابل استفاده می باشد.

«وَ قَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ النَّاسَ فِي سَعَهٍ مَا لَمْ يَعْلَمُوا»(۱) .

همچنین در کتاب الشـهاب فی الحکم و الآداب محـدث بحرانی ص ۷ از طبع حجری(۲) این حدیث از پیامبر صـلی الله علیه و آله نقل شده است.

نکته: دو کتـاب به نام الشـهاب وجود دارد یک کتاب کتابی است که آقا جمال خوانساری آنرا شـرح کرده است و مشـتمل بر کلمات قصار است و از کتب عامه می باشـد اما کتاب دیگر از محدث بحرانی«ره» است که در آن هزار روایت از پیامبر صـلی الله علیه و آله را نقل نموده است.

برخی بزرگـان در انوار الاصول از اعیان الشـیعه و تحف العقول نیز این حـدیث را نقل کرده انـد لکن با مراجعه معلوم می شود که این نقل اشتباه است.

و اما صاحب ضوابط الاصول این حـدیث را از امام صادق علیه السـلام نقل کرده است و سـپس گفته در برخی از نسخ و طرق متن قبلی موجود است.

سید نعمت الله جزائری«ره» در شـرح بر عوالی اللئالی(۳) که محـدث بحرانی در الدرر النجفیه آن را نقل می کند این روایت را از پیامبر و ائمه به صورت «عن النبی و الائمه علیهم السلام» نقل نموده است.

اما به صورت مضمره نیز بسیاری از بزرگان مثل محقق«ره» در معتبر، علامه«ره» در تذکره و منتهی، محقق قمی«ره» در قوانین و میر سید شفیع در قواعد الاصول(۴) و نیز مرحوم شیخ انصاری بنابر نسخه کنگره این حدیث را نقل کرده اند.

۱- (۶) - .عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیه، ج ۱، ص: ۴۲۴

۲- (۷) - اولین بار از شیخنا الاستاد مرحوم شیخ کاظم تبریزی شنیدیم که از این کتاب نقل حدیث می کردند.

۳- (۸) -هنوز چاپ نشده ولی در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی«ره» موجود است.

۴- (۹) -که گفته می شود تقریرات بحث استاد شیخ اعظم«ره» شریف العلمای مازندرانی«ره» بوده است.

متن چهارم: «الناس فی سعه مالم یعلموا حتی یعلموا»

این متن نیز از پیامبرصلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام نقل شده است. فاضل نراقی در مناهج الاصول آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله و ملا آقای دربندی(۱) در خزائن الاصول آن را از ائمه علیهم السلام نقل کرده اند.

متن پنجم: «الناس فی سعه حتی یعلموا»

این متن نیز مروی از امیرالمومنین علیه السلام در کافی و محاسن می باشد.

بررسی متن اول

متن اول «الناس فی سعه ما لایعلمون» بود، همانطور که در جلسه قبل بیان شد «ما»ی موصول در این حدیث مردد بین «ما»ی موصوله و «ما»ی مصدریه زمانیه است، چون به لحاظ ادبی موصوله بودن آن واضح است ولی زمانیه بودن آن واضح نیست چون ممکن است گفته شود «ما»ی مصدریه اصلا بر فعل مضارع داخل نمی شود بلکه فقط بر فعل ماضی وارد می شود(۲) و نیز ممکن است گفته شود «ما»ی مصدریه زمانیه بر مضارع نیز داخل می شود اگر چه نادر است و قرینه نیاز دارد و چه بسا در اینجا قرینه وجود داشته چون ممکن است حضرت، «سعه» را با تنوین قرائت کرده باشد به همین دلیل تردید وجود دارد و معیِّنی نیز وجود ندارد، بنابراین صحت استدلال مبنی بر این است که بنابر هر دو تقدیر استدلال تمام باشد.

ص: ۱۰۹

۱- (۱۰) -که از معاصرین شیخ اعظم«ره» است و خود را اعلم از شیخ می دانسته، نقل شده روزی در صحن امیر المومنین علیه السلام با شیخ مواجه شد و گفت به صاحب این قبر من از تو اعلم هستم و شیخ نیز در جواب گفته بود منکر باید قسم بخورد نه مدعی.

۲- (۱۱) -همانطور که مرحوم صافی در تقریرات هدایه محقق خویی«ره» آن را نقل کرده است.

بنابراین در اینجا ناچاریم که بر اساس هر دو احتمال(موصوله بودن و مصدریه بودن«ما») مساله را بررسی نماییم، در اینجا پنج نظریه از اعلام وجود دارد:

نظریه اول

این نظریه از شیخ اعظم«ره» است، ایشان می گوید چه «ما» موصول باشد و چه مصدریه زمانیه باشد دلالت بر برائت ندارد، یعنی برائتی که مورود ادله احتیاط نباشد از این حدیث استفاده نمی شود.

نظریه دوم

این نظریه محقق خراسانی«ره» در یکی از دو قولش است که در کفایه آمده است، ایشان می گوید این حدیث شریف بنا بر هر دو تقدیر دلالت بر برائت دارد.

نظریه سوم

این نظریه قول دیگر محقق خراسانی«ره» است که در حاشیه بر فرائد آن را بیان نموده است، ایشان در این نظریه می گوید بین «ما»ی موصوله و «ما»ی مصدریه زمانیه تفصیل وجود دارد به این معنا که اگر موصوله باشد دلالت بر برائت می کند پس با ادله احتیاط معارضه می کند اما اگر زمانیه باشد دلالت بر برائت نمی کند در نتیجه با ادله احتیاط معارضه نمی کند.

برخی دیگر از بزرگان از جمله محقق نائینی«ره»، محقق خویی«ره» و شیخنا الاستاد«ره» در دروس فی مسائل علم الاصول نیز این نظریه را قائل شده اند.

نظریه چهارم

این قول برعکس قول چهارم است یعنی اگر «ما»ی موصول مصدریه باشد دلالت بر برائت می کند و اگر موصوله باشد دلالت نمی کند. این نظریه از شهید صدر«ره» نقل شده اگر چه به نظر ما اشتباه نقل شده است.

نظریه پنجم

این نظریه از شهید صدر«ره» است و آن تفصیل به این است که علی التقدیرین(چه موصوله و چه مصدریه) این حدیث شریف دلالت می کند بر موردیه و علی الموردین دلالت نمی کند بر منشأیه که توضیح آن خواهد آمد.

بررسی نظریه اولی

تقریر فرمایش شیخ اعظم«ره» به دو گونه است:

تارتا فرمایش ایشان ناظر به همین حدیث است و تارتا ناظر به ادله احتیاط است.

اما با نظر به خود حدیث گویا شیخ می خواهد بگوید بنابر اینکه «ما» موصوله باشد معنای حدیث این می شود که مردم در سعه حکمی هستند که آن را نمی دانند و این حکم فقط حکم واقعی نیست بلکه حکم واقعی و متعلقاتش مراد است به این معنا که مردم در جایی که علم به حکم و بند و بیل آن ندارند در وسعت هستند درحالیکه ادله احتیاط برای حکم بند و بیل درست می کند و بنابر اینکه «ما» مصدریه باشد نیز معنای حدیث این می شود که مردم مادامیکه به حکمی و بند و بیل آن جهل دارند در وسعت هستند در اینصورت نیز ادله احتیاط برای حکم بند و بیل درست می کند، بنابراین از منظر شیخ اعظم«ره» ادله احتیاط با این حدیث تعارضی ندارند بلکه بر آن وارد می شوند یعنی موضوع این حدیث را وجدانا از بین می برند.

اما از آنجا که ممکن است گفته شود ظاهر این حدیث این است که اگر مردم فقط حکم واقعی را بدانند در سعه هستند بنابراین ادله احتیاط با این حدیث تنافی پیدا می کنند و نمی توان آنها را وارد بر این حدیث دانست، به همین دلیل با نظر به ادله احتیاط ممکن است مبنای مرحوم شیخ تقریر شود و آن اینکه در ادله احتیاط سه نظر وجود دارد:

نظر اول این است که ادله احتیاط حکم طریقی است و خودش مصلحت نفسی ندارد طبق این نظر حدیث رفع با ادله احتیاط سازگاری ندارد.

نظر دوم این است که ادله احتیاط مصلحت نفسی دارد و آن قوت اراده است، بنابراین وجوب آن نفسی است.

نظر سوم نیز این است که وجوب ادله احتیاط نفسی است اما ملاک و مصلحتی جز همان ملاک و مصلحت واقع را ندارد و احتیاط عبارت اخرای همان عناوین واقعیه است مثل اینکه به جای اینکه بگویی «اکرم زیدا» بگویی: «اکرم هذا الجالس»، طبق این نظریه ادله احتیاط همان حکم را به عنوان مشتبه الحکم روی واقع می آورد یعنی گاهی ممکن است بگوید: «لحم الخنزیر حرام» و گاهی نیز بگوید:«لحم الخنزیر المشتبه حرام».

بنابراین طبق این نظر وقتی ادله احتیاط به ما می رسد در حقیقت حکم واقعی به ما رسیده است در نتیجه بر حدیث سعه وارد می شود و موضوع آن را رفع می کند.

اصول عملیه/برائت /حدیث سعه ۹۵/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث سعه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در نظریات پنجگانه ای بود که در رابطه با توقف استدلال حدیث سعه بر برائت بنابر مصدریه بودن و یا موصوله بودن «ما» وارد بود.

نظریه اول از شیخ اعظم«ره» بود که ایشان می گفت بنابر موصوله بودن و مصدریه بودن «ما»ی موصول، استدلال صحیح نیست.

اشکال نظریه اول: خلاف ظاهر بودن نظریه اول

بخشی از مناقشات در ضمن بررسی نظریات دیگر روشن می شود ولی یکی از بخش های سخن ایشان این است که مفاد ادله احتیاط همان جعل حکم واقعی روی موضوعات واقعیه است لکن با عبارت دیگری این جعل صورت گرفته است مثلا در جایی شارع فرموده خمر واقعی حرام است و در جای دیگری فرموده خمر مشتبه الحکم نیز حرام است، بنابراین وقتی به ادله احتیاط بر می خورید گویا خود حکم واقعی را دریافت کرده اید.

ص: ۱۱۲

این مطلب به حسب تصور، مطلب قابل تصوری است ولی خلاف ظاهر ادله احتیاط است، چون ادله احتیاط نمی گوید همان واقع ها به عنوان مشتبه الحکم بیان می شود و الا کشف خلاف معنا نداشت بلکه ادله احتیاط در طول ادله احکام واقعیه است و در صورتی ثابت می شود که ادله احکام اولیه معلوم نباشند.

اما راه دیگر که ایشان گفت «الناس فی سعه مالایعلمون» یعنی مردم در سعه چیزی هستند که خودش و بند و بیلش را ندانند نیز خلاف ظاهر است که توضیح آن خواهد آمد.

بررسی نظریه دوم: دلالت حدیث بر برائت مطلقا

این نظریه از محقق خراسانی«ره» در یکی از دو قولش بود که می گفت بر هر دو تقدیر حدیث شریف سعه دلالت بر برائت می کند.

بیان ایشان این است که اگر «ما» موصوله باشد ظاهر آن احکام واقعیه است یعنی مردم از ناحیه احکام واقعیه ای که به آن علم ندارند در سعه هستند، حال اگر شارع ادله احتیاط را جعل نماید با سعه دادن در مقام عدم علم منافات دارد، در نتیجه ادله احتیاط با این حدیث تعارض دارد چون این حدیث می گوید در صورت جهل به حکم واقعی در سعه هستید اما ادله احتیاط می گویند در صورت جهل به حکم واقعی باید احتیاط نمایید و اگر هم «ما»ی مصدریه زمانیه بگیریم معنای حدیث این است که مردم مادامیکه احکام واقعیه را نمی دانند در سعه هستند. پس مفعول به «لا- یعلمون» چه قبل از «لا-یعلمون» باشد(بنابر موصوله بودن) و چه بعد از آن باشد(بنابر مصدریه بودن) این حدیث شریف دلالت بر برائت می کند، بله اگر کسی بگوید بر خلاف ظواهر ادله احتیاط، احتیاط وجوب نفسی دارد و ربطی به واقع ندارد بلکه تکلیف مستقلی از تکالیف واقعیه می باشد در اینصورت چون علم به آن داریم نسبت به آن سعه نداریم، در نتیجه تعارضی بین ادله احتیاط و حدیث سعه بوجود نمی آید لکن همانگونه که اشاره شد نفسی بودن احتیاط خلاف ادله می باشد.

ص: ۱۱۳

اشکال اول نظریه دوم: تفصیل بین موردیه و نشویه

در اینجا به فرمایش اول ایشان که «ما» موصوله باشد یک اشکال از شهید صدر«ره» وارد است و آن اینکه ایشان می گوید در همه جا اینگونه نیست بلکه در موردیه و نشویه باید تفصیل قائل شد که توضیح آن در بررسی نظریه ایشان ذکر می شود.

اشکال دوم نظریه دوم: منافات با ادله احتیاط در صورت مصدریه بودن«ما»

به فرمایش دوم ایشان که «ما» مصدریه باشد نیز عده ای از اعاظم اشکال دارند و آن اینکه «ما»ی مصدریه با موصوله یک فرق دارد و آن اینکه «ما»ی موصوله نیاز به عائد دارد پس ضمیر مفعولی «لایعلمون» به عنوان عائد به «ما» برگردد در نتیجه هر چه از ضمیر اراده شده از «ما» نیز اراده می شود، اما اگر مصدریه باشد در اینصورت عائد نمی خواهد ولی نیاز به مفعول دارد و آن مفعول ممکن است چیزهای مختلفی باشد محقق خراسانی«ره» مفعول به را «حکم واقعی» می داند و می گوید مردم در صورت جهل به حکم واقعی در سعه هستند، در حالیکه می توان مفعول را وظیفه دانست یعنی مادامیکه وظیفه را نمی دانند در سعه هستند، خواه این وظیفه حکم واقعی باشد و خواه حکم ظاهری باشد بلکه می توان گفت همین احتمال استظهار می شود چون در عرف وقتی به صورت مطلق می گویند: «نمی دانید»، یعنی هیچ چیزی را نمی دانید چه حکم واقعی باشد و چه حکم ظاهری، بنابراین یا استظهار می کنیم «مالایعلمون» یعنی مطلق وظیفه را نمی دانند که در اینصورت ادله احتیاط وارد است و یا استظهار نمی کنیم ولی می گوییم این احتمال با احتمال حکم واقعی مساوی است که در اینصورت اجمال پیش می آید و باز هم فرمایش محقق خراسانی«ره» ثابت نمی شود. محقق عراقی«ره» و محقق همدانی«ره» به این اشکال اشاره کرده اند.

ص: ۱۱۴

بنابراین فرمایش محقق خراسانی«ره» که می فرمود این حدیث بنابر هر دو تقدیر دلالت بر برائت می کند محل اشکال است.

بررسی نظریه سوم: دلالت بنابر موصوله بودن و عدم دلالت بنابر مصدریه بودن

نظریه سوم قول دیگر محقق خراسانی«ره» در حاشیه بر فرائد است و بزرگانی مثل محقق نائینی«ره» و محقق خویی«ره» نیز آن را پذیرفته اند و آن اینکه اگر «ما»موصوله باشد دلالت می کند و اگر مصدریه باشد دلالت نمی کند، چون اگر موصوله باشد به همان بیان محقق خراسانی«ره» در نظریه دوم دلالت بر برائت می کند چون معنایش این می شود که مردم در سعه حکم واقعی هستند که نمی دانند و اما اگر «ما» مصدریه باشد نیز به این دلیل دلالت بر برائت نمی کند که حدیث ظهور پیدا می کند در جهل به مطلق وظیفه، در نتیجه طبق مصدریه بودن منافاتی با ادله احتیاط ندارد.

بررسی نظریه چهارم: دلالت بنابر مصدریه بودن و عدم دلالت بنابر موصوله بودن

این نظریه عکس نظریه سوم بود یعنی اگر «ما» موصوله باشد دلالت بر برائت نمی کند و اگر مصدریه باشد دلالت می کند همانگونه که بیان شد این نظریه در بحوث به شهید صدر«ره» نسبت داده شد که گفتیم نسبت آن تمام نیست.

بررسی نظریه پنجم: تفصیل بین موردیه و نشویه

شهید صدر«ره» در این نظریه می گوید ملاک در این حدیث موصوله یا مصدریه بودن «ما» نیست بلکه باید دید این حدیث به نحو موردیه است یا به نحو نشویه؟

مراد شهید صدر«ره» از موردیه و نشویه این است که یک وقت شارع می گوید در این مورد در سعه هستی، در اینصورت از هر نظر در سعه بودن ثابت می شود در نتیجه ادله احتیاط منافات با حدیث سعه پیدا می کند چه «ما» موصوله باشد و چه مصدریه و یک وقت شارع می فرماید از ناحیه حکم برخاسته از حکم مجهول در سعه هستی در اینصورت ادله احتیاط با حدیث سعه تعارضی ندارد چون ادله احتیاط می گوید از ناحیه حکم معلوم در ضیق هستی، و حدیث سعه می گوید از ناحیه حکم مجهول در سعه هستی در نتیجه منافاتی بین آنها بوجود نمی آید.

البته ایشان در ابتدا طبق نقل بحوث فقط بر اساس موصوله بودن«ما» این تفصیل را مطرح می کند؛

«و ثانیا- ان افتراض کون (ما) موصوله لا یعنی ان تکون البراءه المستفاده من الحدیث محکومه لدلیل الاحتیاط. إذ هذا انما یلزم لو فرض ان إضافه السعه إلی الموصول إضافه نشوئیه أی الناس فی سعه من ناحیه الضیق الّذی ینشأ مما لا یعلمون لو علموا به و اما إذا کانت الإضافه موردیه أی فی سعه فی المورد الّذی لا یعلمون فیه بالواقع فلا بأس حینئذ بالتمسک بإطلاق السعه من جمیع الجهات»(۱) .

ایشان در این عبارت خلاف اصطلاح ادبیات به کار برده است چون اضافه نشویه در ادبیات جایی است که مضاف از مضاف الیه ناشی شده باشد، اما در اینجا اینگونه نیست چون سعه از «مالا یعلمون» ناشی نشده است بلکه این، ضیق است که از «مالایعلمون» ناشی می شود لکن چون ضیق باعث از بین رفتن سعه ای می شود که ناشی از «مالایعلمون» است به همین دلیل اینگونه اضافه نموده است. پس چون سعه می آید و ضیقی که ناشی از «مالایعلمون» است را برمی دارد به همین دلیل، ایشان نام آن را نیز اضافه نشویه گذاشته است.

اشکال نظریه چهارم: منافات با ادله احتیاط حتی در صورت نشویه بودن

این قسمت از فرمایش ایشان که اگر موردیه باشد با ادله احتیاط منافات دارد مورد قبول است اما این سخن که اگر نشویه باشد با ادله احتیاط منافات ندارد مورد اشکال است چون وقتی وجوب احتیاط طریقی است به این معناست که وجوب احتیاط از ناحیه حکم واقعی است، ایشان همانطور که از عبارت مباحث استفاده می شود می گوید واقع مجهول به تنهایی نمی تواند ایجاد ضیق نماید بلکه معلوم می شود شارع اهتمام زیادی به واقع مجهول دارد به همین دلیل وجوب احتیاط را جعل می کند تا بگوید در ظرف جهل نیز از حکم واقعی نمی گذرم، بنابراین اگر دلیلی مثل حدیث سعه گفت حکم واقعی ضیق آفرین نیست یعنی در راستای وجوب احتیاط قرار نمی گیرد بنابراین با ادله احتیاط که می گوید ضیق وجود دارد منافات پیدا می کند؛

۱- (۱) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۳

«كان معنى الحديث أنّ الإنسان لا يكون فى ضيق بسبب ما لا يعلم، و هذا لا ينافى دليل إيجاب الاحتياط، لأنّ سبب الضيق هو إيجاب الاحتياط، و هو معلوم و لم يكن الواقع المجهول بنفسه سببا كافيا للضيق»(۱) .

بنابراین فرقی که ایشان گذاشته با فرمایش قوم سازگار نیست بنابراین وجهی برای تفصیل به موردیه و نشویه وجود ندارد.

نظر نهایی در استدلال به حدیث سعه: عدم دلالت حدیث شریف بر برائت

فرمایش محقق خراسانی«ره» که اگر «ما» موصوله باشد دلالت بر برائت می کند صحیح است و فرقی بین موردیه و نشویه نیست به خلاف اینکه «ما» زمانیه گرفته شود که به دلیل دو احتمالی بودن نمی تواند برائت را ثابت نماید و در نهایت امر چون دلیلی بر تعیین مصدریه بودن و موصوله بودن نداریم -ولو قائل بشویم به اینکه نادرا زمانیه بر مضارع داخل می شود چون چه بسا امام علیه السلام «سعه» را با تنوین استعمال فرموده باشد تا قرینه ای باشد بر مصدریه بودن- به همین دلیل حدیث سعه دلالت بر برائت نمی نکند.

جلسه آینده سند حدیث سعه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

اصول عملیه/برائت /حدیث سعه ۹۵/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث سعه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در متن اول پایان یافت و نتیجه این شد که استدلال به این متن تمام نیست چون «ما» در این نقل مردد بین موصوله و مصدریه است و چون بنابر مصدریه بودن برائت ثابت نمی شود چون معنای حدیث طبق آن این است که مردم در سعه هستنند مادامیکه علم به وظیفه نداشته باشند اعم از اینکه وظیفه واقعی را ندانند و یا وظیفه ظاهری را ندانند و در اینصورت با ادله احتیاط که وظیفه ظاهری را مشخص می کنند منافات پیدا نمی کنند، به همین دلیل اجمال پیش می آید و این حدیث با توجه به ادله احتیاط نمی تواند برائت را ثابت نماید و اما از حیث سند، ظاهر این است که این سند تمام نباشد، چون ضوابط الاصول طبق بعضی از طرق این متن را نقل کرده است، شیخ نیز فقط طبق یک نسخه(حاشیه رحمه الله) این نقل را ذکر کرده است اما برخی نسخه های دیگر به گونه دیگری این حدیث را نقل نموده اند.

ص: ۱۱۷

۱- (۲) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۲۶۳

متن دوم: «الناس فی سعه مما لایعلمون»

این متن را محقق اردبیلی«ره» در مجمع الفائده و البرهان و محقق عراقی«ره» در مقالات(۱) نقل نموده اند، این نسخه احتمال مصدریه زمانیه را ندارد، پس فقط «ما»ی موصوله مراد است یعنی از ناحیه حکمی که از آن اطلاع ندارید در سعه هستید و اخبار احتیاط نیز می گوید باید احتیاط کنید یعنی بر خلاف سعه دلالت می کند پس حدیث سعه طبق این نسخه با ادله احتیاط تعارض می کند، بنابراین طبق این نسخه استدلال بر برائت تمام است.

بله، این شبهه که در کلمات شهید صدر«ره» بود وارد می شود و آن اینکه حدیث سعه می گوید مردم از ناحیه حکم واقعی در سعه هستند در حالیکه ادله احتیاط از باب ادله احتیاط ایجاد ضیق می کنند نه از ناحیه حکم واقعی، که البته به آن جواب دادیم و گفتیم وقتی وجوب احتیاط از باب طریقیت به حکم واقعی باشد در نتیجه تنافی عرفی بین این حدیث که می گوید نسبت به حکم واقعی در سعه هستی و ادله احتیاط که می گوید به دلیل اهتمام به حکم واقعی در ضیق هستی وجود دارد. بنابراین طبق این نسخه استدلال تمام است.

انما الکلام در حجیت صدور این نسخه است و از آنجا که تنها سند این نقل، مجمع الفائده و البرهان و مقالات محقق عراقی«ره» است و ما اطمینان نداریم که ایشان در نقل این حدیث دقت داشته باشند به گونه ای که «ما» را تبدیل به «مما» نکرده باشند بنابراین وثوق به این متن بوجود نمی آید مخصوصا مقالات که طبع حجری آن مملو از اغلاط فراوان می باشد. اگر هم گفته شود که در مجمع الفائده نقل به معنا صورت گرفته است گفته می شود این نقل معنا نیز نیست چون معنا عوض می شود.

ص: ۱۱۸

۱- (۱) -البته در مقالات جدید این نقل نیامده بلکه در چاپ سنگی مقالات ج۲ ص۶۲ این نقل ذکر شده است.

متن سوم: «ان الناس فی سعه مالم یعلموا»

این متن مروی از پیامبر صلی الله علیه و آله و یا از امام صادق علیه السلام و یا از پیامبر و اهل بیت ایشان علیهم السلام نقل شده است، برخی نیز این متن را مضمره نقل نموده اند. عوالی اللئالی از بعض مصنفات شهید، شهاب الاخبار بحرانی و سید ابراهیم قزوینی در ضوابط الاصول، سید نعمت الله جزائری در شرح خود بر عوالی اللئالی، محقق در معتبر، علامه در تذکره و منتهی، محقق قمی در قوانین و شیخ انصاری«ره» بنابر برخی از نسخ رسائل، این نقل را ذکر نموده اند.

همان بیاناتی که در «فی سعه مالایعلمون» ذکر شد در این متن نیز وجود دارد پس در این نسخه نیز هر دو احتمال مصدریه و موصوله بودن وجود دارد و چون این حدیث مکتوب است و به قرائت و سماع برای ما ثابت نشده که امام علیه السلام «سعه» را با تنوین استعمال کرده اند یا بدون تنوین، به همین دلیل قرینه ای نیز در کلام وجود ندارد که یکی از این دو احتمال را معین کند، و چون بیان شد که اگر مصدریه باشد دلالت محل اشکال است بنابراین استدلال تمام نیست.

نکته

در این نسخه اشکال محقق خویی«ره» که «ما» مصدریه بر مضارع داخل نمی شود وارد نمی شود چون «لم» موجب می شود که فعل مضارع تبدیل به فعل ماضی شود، در نتیجه احتمال مصدریه بودن نیز قوی می باشد به همین دلیل اشکال اجمال در این متن آکد از قبل می شود.

پس این متن نیز قابل اعتماد نیست و اما بحث سندی آن در ادامه خواهد آمد.

ص: ۱۱۹

متن چهارم: «الناس فی سعه مالم یعلموا حتی یعلموا»

این متن نیز مروی از پیامبرصلی الله علیه و آله است که محقق نراقی«ره» در مناهج الاصول آن را نقل کرده و برخی نیز گفته اند: «عنهم علیهم السلام» که ملا آقای دربندی در خزائن الاصول آن را نقل کرده است.

در این متن نیز دو احتمال موصوله بودن و مصدریه بودن وجود دارد پس هم می توان آن را موصوله معنا کرد به اینکه مردم در سعه حکمی هستند که آن را نمی دانند تا در اینصورت برائت ثابت شود و نیز می توان آن را مصدریه معنا کرد به اینکه مردم در سعه هستند مادامیکه وظیفه خود را نمی دانند تا در اینصورت با لحاظ ادله احتیاط، که وظیفه فعلیه را مشخص می کنند نتوانند برائت را ثابت نماید، بنابراین چون این متن مردد بین دو احتمال است و معیِّنی نیز وجود ندارد پس نمی تواند برائت را ثابت کند، زیادت«حتی یعلموا» نیز قرینیتی در اینجا ندارد بلکه تنها دلالتی که دارد این است که معنایی را که طبق متن قبل مفهوما بر آن دلالت می شد در اینجا منطوقا دلالت شده است.

از نظر سند همانگونه که بعدا خواهد آمد بعید نیست این متن از روایت سفره مطروحه اتخاذ شده باشد.

بررسی متن پنجم: «الناس فی سعه حتی یعلموا»(روایت سفره مطروحه)

این متن منقول از کتاب کافی و کتاب محاسن برقی می باشد که در فقه معروف به روایت «سفره مطروحه فی الفلاه» است؛

«عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ ع سُئِلَ عَنْ سُفْرَهٍ وُجِدَتْ فِی الطَّرِیقِ مَطْرُوحَهً کَثِیرٍ لَحْمُهَا وَ خُبْزُهَا وَ بَیْضُهَا وَ جُبُنُّهَا وَ فِیهَا سِکِّینٌ فَقَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع یُقَوَّمُ مَا فِیهَا ثُمَّ یُؤْکَلُ لِأَنَّهُ یَفْسُدُ وَ لَیْسَ لَهُ بَقَاءٌ فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا غَرِمُوا لَهُ الثَّمَنَ قِیلَ یَا أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ لَا یُدْرَی سُفْرَهُ مُسْلِمٍ أَوْ سُفْرَهُ مَجُوسِیٍّ فَقَالَ هُمْ فِی سَعَهٍ حَتَّی یَعْلَمُوا»(۱) .

۱- (۲) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۶، ص: ۲۹۷

در این روایت به دلیل وجود چند احتمال، برای سائل شبهه حرمت پیش آمده است؛ احتمال اول اینکه ممکن است لحم داخل سفره لحم مجوسی باشد که تذکیه شده نیست به همین دلیل شبهه عدم تذکیه برای سائل وجود داشته است و احتمال دوم اینکه در صورت مجوسی بودن چون مجوسی ها نجس هستند چه بسا این اغذیه نیز در مباشرت با آنها نجس شده باشد و احتمال سوم نیز این است که ممکن است شبهه عدم تذکیه و نجاست، هر دو با هم وجود داشته است، احتمال چهارمی نیز ممکن است وجود داشته باشد و آن اینکه چه بسا مجوسی ها اطعمه ای داشته باشند که برای ما جایز نباشد به همین دلیل برای سائل، شبهه حرمت پیش آمده است، با توجه به این شبهات حضرت علیه السلام در پاسخ فرموده است: «هم فی سعه حتی یعلموا».

برخی خواسته اند به این حدیث استدلال کنند که حضرت در این روایت در مقام بیان یک قاعده کلی است و آن اینکه به چنین شبهاتی اعتنا نکنید و حکم بر برائت نمایید، پس در اینصورت این حدیث دلالت بر برائت می کند.

اشکالات استدلال به متن پنجم

اما این استدلال از جهات مختلف محل اشکال است؛

اشکال اول

این اشکال از محقق خویی«ره» است و آن اینکه مورد، موردی است که اماره وجود دارد و اشکال سائل این است که چه بسا اماره بر خلاف واقع باشد و حضرت می فرماید تا دلیل بر خلاف اماره پیدا نشده اماره حجت است، آن اماره نیز ارض مسلمین بودن است که اماره بر تذکیه است به خلاف ارض کفار که اماره برعکس است چون اماره بر عدم تذکیه در آنجا جاری می شود، پس این جمله در ظرفی است که حجت شرعیه بر حلیت وجود دارد بنابراین ربطی به بحث ما که فرض فقدان حجت شرعیه در شبهه حکمیه است ندارد؛

ص: ۱۲۱

«نعم فی حدیث السفره المطروحه فی الفلاه و فیها اللحم امر الإمام علیه السلام بان یقوم اللحم و یؤکل، فقال الراوی انه لا یدری أ مالکه مسلم أو کافر، و لعل اللحم من غیر مذکی، قال علیه السلام (هم فی سعه حتی یعلموا) و مورد هذه الروایه خصوص اللحم، و حکمه علیه السلام بالإباحه انما هو من جهه کونه فی أرض المسلمین فهی أماره علی التذکیه، و إلّا کان بمقتضی أصاله عدم التذکیه حرمه أکله»(۱) .

علاوه بر اینکه ممکن است گفته شود این روایت مربوط به قضیه خارجیه است نه اینکه در مقام بیان یک حکم کلی باشد.

جواب اشکال اول

این شبهه محقق خویی«ره» فقط در صورتی است که شبهه سائلین فقط در لحم بوده باشد اما اگر گفتیم مشکل آنها علاوه بر لحم نجاست اطعمه نیز بوده است این بیان وارد نمی شود، در اینصورت نمی توان حکم به وجود اماره داد چون ممکن است حضرت علیه السلام از قاعده طهارت و یا اصل برائت استفاده کرده باشد.

اشکال دوم: موضوعیه بودن شبهه در این روایت

دومین اشکال این است که شبهه در این روایت شبهه موضوعیه است چون حکم برای سائل روشن است ولی چون در موضوعات خارجیه مردد شده برای او شبهه پیش آمده است، از طرفی تعدی از شبهات موضوعیه به حکمیه نیز ممکن نیست بنابراین این حدیث برائت در شبهات حکمیه را ثابت نمی کند؛

«و (بالجمله) مورد هذه الروایه هی الشبهه الموضوعیه القائمه فیها الأماره علی الحلیه، فهی أجنبیه عن المقام»(۲) .

اشکال سوم: عدم تعدی به همه شبهات موضوعیه

ص: ۱۲۲

۱- (۳) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۲۷۹

۲- (۴) - .همان.

اشکال دیگر که در انوار الاصول نقل شده است این است که این روایت مخصوص برخی از شبهات موضوعیه است و از آن موارد به شبهات موضوعیه دیگر نمی توانیم تعدی نماییم؛

«الوارد فی هذا الحدیث قضیّه شخصیّه خارجیّه وردت فی سفره مطروحه فی الطریق، والمشکوک فیها للسائل إنّما هو طهاره السفره أو حلّیه لحمها فلا یمکن التعدّی عنها إلی سائر الشبهات الموضوعیّه فضلًا عن الشبهات الحکمیّه»(۱) .

نتیجه استدلال به حدیث سعه

بنابراین فقط برخی از متون نقل شده از حدیث سعه قابل استدلال بر برائت هستند و آن نسخه «الناس فی سعه ممالایعلمون» می باشد اما بقیه نقل ها اشکال دارد و قابل استدلال نیست.

متن درس خارج اصول استاد محمدمهدی شب زنده دار – یکشنبه ۲۳ آبان ماه ۹۵/۰۸/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث سعه

متن ششم حدیث سعه: «الناس فی سعه مما لم یعلموا»

در جلسه قبل بیان شد که حدیث سعه به پنج صورت نقل شده است لکن پس از تتبعات بیشتر نقل ششمی نیز یافت شد که عبارت است از:

«الناس فی سعه مما لم یعلموا».

این نقل در ذکری جلد۲ صفحه۱۸۱ و جامع المقاصد جلد۱ صفحه ۳۳۰ و جلد۱۳ صفحه۱۰۶ آمده است.

بررسی سندی متن ششم

اشکال اول: ارسال

صاحب حدائق«ره» که از افراد مسلط به اخبار است این روایت را مرسل می داند و می گوید:

«لم نقف علیه بهذا اللفظ مستندا فی شیئ من کتب الاخبار والذی وقفت علیه من ذلک روایه السکونی»(۲). (۳).

ص: ۱۲۳

۱- (۵) – .انوار الأصول، ج ۳، ص: ۴۱

۲- (۱) – .الدرر النجفیه من الملتقطات الیوسفیه، ج ۱، ص: ۱۷۳

۳- (۲) -اقول: همچنین در ذیل حدیث مذکور در هامش حدائق اینگونه آمده است؛ «لم نجد فی کتب الحدیث خبرا بهذا اللفظ و قد ورد فی حدیث السفره «هم فی سعه حتی یعلموا»»، الحدائق الناضره فی أحکام العتره الطاهره، ج ۵، ص: ۲۶۴ .

اشکال دوم: عامی بودن حدیث

آنچه که این متن را بیشتر تضعیف می کند مطلبی است که از فرمایش علامه در تذکره جلد چهارم ص۴۶۷ استفاده می شود و آن اینکه این روایت روایت عامیه است، چون ایشان در ابتدا می گوید اگر کسی در موضع قصر تمام خواند دو صورت دارد؛ یا جاهلانه چنین کاری می کند و یا عالمانه این کار را انجام می دهد، در صورت جهل سه یا دو قول نقل می کند و سپس برای صحت نماز استدلال به حدیث رفع می کند و سپس این حدیث را از طرق خاصه نقل می کند؛

«الثانی: أن یفعل ذلک جاهلا بوجوب القصر، فلا یعید مطلقا عند أکثر علمائنا، لقوله علیه السلام: (الناس فی سعه ما لم یعلموا). و من طریق الخاصه: قول الباقر علیه السلام، و قد سأله زراره و محمد ابن مسلم، عن رجل صلّی فی السفر أربعا أ یعید أم لا؟: «إن کان قد قرئت علیه آیه القصر و فسّرت له أعاد، و إن لم یکن قرئت علیه و لم یعلمها، لم یعد»»(۱) .

از عبارت فوق که علامه«ره» طریق خاصه را در مقابل این نقل قرار می دهد معلوم می شود که ایشان این متن را از روایات عامّی می داند.

جواب به اشکال سندی متن ششم

جواب اول: مصدر بودن حدیث سفره برای همه نقل ها

شهید صدر«ره» در مباحث الاصول گویا می خواهد به این اشکال جواب بدهد و آن اینکه این صیغ مختلفه همه ماخوذ از حدیث سفره است، به این معنا که یکی از بزرگان، حدیث سفره را دیده و سپس نقل به معنی نموده است و علمای بعد نیز به تبع او آن را نقل کرده اند و یا آنها نیز نقل او را نقل به معنی نموده اند و مراجعه به مصدر نکرده اند به همین دلیل عبارات با یکدیگر متفاوت شده است؛

۱- (۳) - .تذکره الفقهاء (ط - الحدیثه)، ج ۴، ص: ۴۰۷

«و كأنّ أحدا من العلماء نقل حديث (الناس في سعه ما لا يعلمون) ناظرا إلى ذيل هذا الحديث من باب النقل بالمعنى أو نحو ذلك، ثمّ تبعه الآخرون من دون مراجعه المصدر»(۱) .

بنابراین مصدر همه این نقل ها همان روایت منقول در محاسن و کافی است، در نتیجه اشکال ارسال رفع می شود.

مناقشه اول در جواب اول: عدم اعتبار حدیث سفره

از نظر ایشان نقل کافی و محاسن معتبر نیست چون مشتمل بر نوفلی است و ایشان نوفلی را ثقه نمی داند پس نتیجه می شود که همه این نقل ها ضعیف السند هستند، مگر اینکه کسی حدیث محاسن و کافی را معتبر بداند.

پاسخ به مناقشه اول

پاسخ اول: اعتبار حدیث سفره به دلیل نقل کافی

طبق مبنای مختار مبنی بر صحت احادیث کتاب شریف کافی بنابراین سند این حدیث صحیح است چون در کافی نقل شده است.

پاسخ دوم: وثاقت نوفلی به دلیل تفسیر علی بن ابراهیم

علاوه بر اینکه نوفلی در تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارد پس مشمول شهادتی می شود که ایشان در دیباجه فرموده است و چون ما روایات تفسیر علی بن ابراهیم را تقویت کردیم و گفتیم در حد احتیاط واجب می توان به روایات آن عمل نمود بنابراین روایات منقول از نوفلی از ناحیه نوفلی دچار اشکال نمی شوند.

پاسخ سوم: وجود نوفلی در کامل الزیارات

نوفلی در کامل الزیارات نیز وجود دارد(۲) و همانطور که سابقا بحث شده است در عبارت ابن قولویه(۳) در کامل الزیارات پنج یا شش احتمال وجود دارد که بزرگان به آنها اشاره نموده اند و همانطور که ما گفتیم معنای شهادت ایشان، از نظر ما این است که ابن قولویه در این عبارت تضمین می دهد که سند من تا منابعی که من از آنها نقل می کنم انسان های ثقه ای هستند حتی اگر وسائط متعدده داشته باشند، بنابراین واسطه بین ابن قولویه تا آن منبع تمام می شود، به خلاف دیگران که یا می گویند این توثیق اختصاص به مشایخ بی واسطه دارد و یا می گویند اختصاص به راوی مباشر از امام علیه السلام دارد و یا می گویند شهادت ایشان دلالت بر وثاقت تمام افراد سند دارد. بنابراین چون نوفلی هم مشمول این شهادت می دهد می توان او را نیز ثقه دانست.

۱- (۴) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۲۶۵

۲- (۵) -کامل الزيارات، النص، ص: ۹۹.

۳- (۶) -«و جمعته عن الأئمه صلوات الله عليهم أجمعين من أحاديثهم و لم أخرج فيه حديثا روى عن غيرهم إذا كان فيما روينا عنهم من حديثهم ص- كفايه عن حديث غيرهم و قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روى عنهم فى هذا المعنى و لا فى غيره لكن ما وقع لنا من جهه الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثا روى عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالروايه المشهورين بالحديث و العلم ».(کامل الزيارات، النص، ص: ۴).

ممکن است اشکال شود که در اینجا منبع ایشان برای ما روشن نیست لکن بعید نیست گفته شود منبع ایشان نیز همان نوفلی است چون معروف است که باب سکونی نوفلی است یعنی سکونی روایتی را از غیر نوفلی نقل نکرده است، به همین دلیل برخی همین را دلیل بر وثاقت نوفلی گرفته اند چون شیخ در عده فرموده اصحاب به روایت سکونی عمل می کنند و می دانیم برای اصحاب طریقی برای سکونی جز نوفلی وجود ندارد به همین دلیل از این راه گاهی نوفلی را توثیق می کنند. این، راه خوبی است ولی باید اطمینان پیدا کرد که تنها راه نقل قدما از سکونی نیز نوفلی می باشد و چون چنین اطمینانی حاصل نمی شود به همین دلیل شبهه همچنان باقی می ماند.

مناقشه دوم در جواب اول: عدم ماخوذ بودن نقل های دیگر از حدیث سعه

اما این مطلب که بقیه نقل های حدیث سعه از روایت سکونی گرفته شده صحیح نیست چون اولا روایت سکونی منقول از امیرالمومنین علیه السلام است اما نقل های دیگر از پیامبرصلی الله علیه و آله و امام صادق و یا ائمه علیهم السلام است.

ثانیا خود علما متوجه بوده اند که این نقل ها با یکدیگر تفاوت دارند مثلا صاحب حدائق در الدرر النجفیه می گوید اینکه حضرت فرمود اینها در سعه هستند به دلیل جریان اصاله الطهاره است گویا که منشأ شبهه نجاست آن بوده و به همین دلیل حضرت اصاله الطهاره را جاری کرده و حکم به عدم بأس نموده است سپس ایشان می گوید این حدیث مثل حدیث «الناس فی سعه» نیست، پس معلوم می شود که ایشان توجه به مغایرت بین دو حدیث داشته است، حال وقتی صاحب حدائق به این تفاوت توجه داشته به طریق اولی علمای بزرگتری مثل علامه، محقق و صاحب ریاض که مسلط به متون و اسناد بوده اند به این تفاوت توجه داشته اند؛

ص: ۱۲۶

«و أيضا فإنه عليه السّلام قال: «هم» أى اولئك الآكلون «فى سعه»، باعتبار أصاله الطهاره، و ليس فيه مثل الحديث المنقول: «الناس فى سعه»، إلّا أن يحكم بالتعديه بطريق تنقيح المناط. و كيف كان فهو مخصوص بالنسبه إلى العمل بأصاله الطهاره كما هو ظاهر»(۱) .

ثالثا اگر حرف تذكره را بپذيريم كه اين حديث عامى است بايد گفت چگونه ممكن است حديثى عامى باشد ولى قائل آن اميرالمومنين عليه السلام باشد البته ممكن است مقصود علامه از «عامى» بودن روايت اين باشد كه منقول از پيامبرصلى الله عليه و آله است و مقصد از خاصه اين است كه منقول از ائمه عليهم السلام است.

جواب دوم به اشكال سندى: اسناد جزمى به معصومين عليهم السلام

غير واحدى از بزرگان اين روايت را به معصوم عليه السلام نسبت داده اند، مثل محقق حلى در شرايع در الرسائل التسع در جواب كسى كه از او سوالى پرسيده است اين حديث را جازمانه به پيامبر صلى الله عليه و آله نسبت مى دهد؛

«و أمّا استدلاله على الاحتياط بالخبر فنقول: هو معارض بقوله صلّى الله عليه و آله: «الناس فى سعه ما لم يعلموا»(۲) .

همچنين ايشان در معتبر در ذيل مساله «كسى كه با جهل به وجوب قصر نماز را تمام مى خواند» هم اين حديث را به معصوم عليه السلام نسبت مى دهد و هم بر طبق آن فتوا مى دهد؛

«و لو أتم جاهلا بوجوب التقصير لم يعد، و به قال الشيخ (ره)، و أكثر الأصحاب و قال أبو الصلاح: يعيد فى الوقت. لنا: قوله عليه السّلام «الناس فى سعه ما لم يعلموا»(۳) .

۱- (۷) - .الدرر النجفيه من الملتقطات اليوسفيه، ج ۱، ص: ۱۷۴

۲- (۸) - .الرسائل التسع (للمحقق الحلى)، ص: ۱۳۲

۳- (۹) - .المعتبر فى شرح المختصر، ج ۲، ص: ۴۷۸

علامه نیز در تذکره(۱) و نهایه ذیل همین بحث اسناد جزمی می دهد؛

«و لو أتم جاهلا بوجوب القصر، لم یعد مطلقا عند أکثر علمائنا، لقوله علیه السلام: الناس فی سعه ما لم یعلموا»(۲) .

همچنین شهید اول در غایه المراد، ج۱، ص۱۱۵ و در فوائد القواعد ص۲۹۴ و نیز در کتاب نضد القواعد الفقهیه(۳) ، و نیز در کتاب ذکری این حدیث را به صورت جزمی نسبت می دهد و همانطور که می دانیم تسلط شهید اول«ره» بر حدیث زیاد بوده است(۴) .

شخصیت دیگری که نسبت جزمی داده ابن فهد است ایشان در الرسائل العشر می گوید:

«قال علیه السّلام: الناس فی سعه ما لم یعلموا. و الحدیث مشهور»(۵) .

محقق کرکی«ره» که از اساطین فقه و اصول است نیز در جامع المقاصد ج۱ ص۳۳۰ و ج۲، ص۱۱۷ نسبت جزمی می دهد.

در عوالی اللئالی نیز برخی گفته اند نسبت جزمی داده است ولی این مطلب تمام نیست چون وقتی دقت میکنیم می بینیم این، اسناد خود صاحب عوالی اللئالی نیست بلکه ایشان سخنان شهید اول«ره» را نقل کرده و چون سند خود به شهید اول«ره» را نقل نکرده ممکن است اشکال شود که اسناد جزمی شهید اول«ره» با کلام عوالی اللئالی ثابت نمی شود مگر اینکه خودمان در کتاب های شهید اول«ره» این اسناد را ببینیم.

ص: ۱۲۸

۱- (۱۰) -تذکره الفقهاء (ط - الحدیثه)، ج ۴، ص: ۴۰۷ .

۲- (۱۱) - .نهایه الإحکام فی معرفه الأحکام، ج ۲، ص: ۱۸۴

۳- (۱۲) -نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الإمامیه، ص: ۲۴۱-نضد القواعد همان قواعد شهید اول است که فاضل مقداد آن را مرتب نموده است.

۴- (۱۳) -شیخنا الاستاد«ره» می فرمود اگر کسی می خواهد پی به فتوای مشهور ببرد لمعه و دروس شهید اول را ببیند.

۵- (۱۴) - .الرسائل العشر (لابن فهد)، ص: ۳۴۵

حال در مبحث اسناد جزمی دو بیان وجود دارد که هر دو بیان ذکر می شود و مورد بررسی قرار می گیرد؛

بیان اول اسناد جزمی

بیان اول فرمایش امام«ره» است که می گوید اسناد جزمی به معصوم علیه السلام حجت است، به همین دلیل مرسلات صدوق که جازما نسبت داده شده حجت است، چون معلوم می شود مرحوم صدوق قطع دارد و الا اسناد جزمی نمی داد.

مناقشه در بیان اول

ممکن است کسی اشکال کند که اولا قطع افراد برای ما حجت درست نمی کند، ثانیا معلوم نیست قطع به صدور محقق شده باشد بلکه ممکن است قطع به حجت داشته باشد و با حجت بر صدور اسناد جزمی داده باشد.

بنابراین اسناد جزمی ممکن است به دلیل قطع شخص اسناد دهنده باشد و ممکن است به دلیل وجود حجت برای او باشد.

بیان دوم اسناد جزمی

بیان دوم این است که گفته شود خبر محتمل الحس و الحدس حجت است و وقتی کسی جازمانه نقل می کند خودش مخبر می شود بنابراین ممکن است از روی حس و یا قریب به حس اِخبار داده باشد و ممکن است از روی حدس اِخبار داده باشد، در اینصورت بناء عقلاء این است که بنا را بر حس می گذرانند و به آن خبر عمل می کنند و در اینجا بزرگانی مثل محقق«ره» و علامه«ره» کسانی بوده اند که بسیاری از کتب مثل جامع بزنطی و یا مدینه العلم صدوق در نزد آنها وجود داشته است که امروز هیچ نام و نشانی از آنها در دست نیست، بنابراین احتمال حسی بودن در شهادت آنها متوفر است.

ص: ۱۲۹

بیان سوم اسنادجزمی

در اینجا خصوصیت ویژه ای وجود دارد که می توان بیان دیگری برای اسناد جزمی تصور نمود و آن اینکه گاهی مثل مانحن فیه غیر واحدی از علما نسبت جزمی به معصوم علیه السلام می دهند بنابراین یک اطمینان شخصی حاصل می شود بر اینکه این حدیث از معصوم علیه السلام نقل شده است.

جواب سوم به اشکال سندی: جبران ضعف سند با عمل اصحاب

راه دیگری نیز که برای برون رفت از مشکل ضعف سند حدیث سعه بیان شده از سید نعمت الله جزایری در شرح عوالی اللئالی است، ایشان می گوید درست است که این روایت مرسل است لکن ضعف سند آن با عمل اصحاب جبران می شود.

مناقشه در جواب سوم

صحت این جواب مترتب بر این است که اولاـ احراز شود که اصحاب به آن عمل کرده اند و ثانیا این مبنا که ضعف سند با عمل اصحاب جبران می شود مورد قبول باشد.

اصول عملیه/برائت /حدیث حجب ۹۵/۰۸/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حجب

حدیث حجب

روایت دیگری که برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه به آن استدلال شده حدیث شریف حجب می باشد، این روایت، هم در توحید صدوق و هم در کافی شریف با اندکی اختلاف، روایت شده است، ابتدا نقل توحید صدوق را ذکر می کنیم چون آنچه که متداول است همین نقل می باشد؛

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی الْعَطَّارُ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ زَکَرِیَّا بْنِ یَحْیَی عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»(۱) .

ص: ۱۳۰

۱- (۱) - .التوحید (للصدوق)، ص: ۴۱۳

نقل مرحوم کلینی در کافی نیز این چنین است:

«مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقَدٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ زَکَرِیَّا بْنِ یَحْیَی عَنْ أَبِی عَبْدِ

اللَّهِ ع قَالَ: مَا حَجَبَ اللَّهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»(۱) .

تفاوت نقل مرحوم صدوق و نقل کافی در این است که مرحوم کلینی این حدیث را از محمد بن یحیی نقل کرده و مرحوم صدوق آن را از فرزند ایشان یعنی احمد بن محمد بن یحیی نقل نموده است، در حالیکه احمد محل کلام است و در وثاقت او اختلاف است اگر چه ما سابقا(در حدیث رفع) حداقل ۱۰ وجه در اثبات وثاقت احمد بیان کردیم.

تفاوت دیگر این است که در نقل کافی عبارت «علمه» موجود نیست بلکه فقط عبارت «ماحجب الله عن العباد» ضبط شده است که چه بسا این تفاوت در استدلال نقش داشته باشد، بنابراین دو نقل در این روایت وجود دارد پس دوران بین زیاده و نقیصه اتفاق می افتد، حال اگر کسی نقل صدوق را به دلیل اشتمال بر احمد معتبر نداند در اینصورت فقط نقل کافی معتبر است و دوران از بین می رود اما اگر نقل صدوق نیز صحیح باشد در اینصورت دوران بین زیاده و نقیصه پیش می آید، حال اگر در دوران بین زیاده و نقیصه قائل به عدم زیاده شدیم به این معنا که نسخه ای که مشتمل بر زیاده است درست است و راوی از نزد خود آن زیاده را اضافه نکرده است چون معمولا انسان ثقه چیزی را از نزد خود در نقل، اضافه نمی کند به خلاف نقیصه که به سبب نسیان طبیعی است مطلبی از قلم بیفتد، به همین دلیل ممکن است گفته شود انسان اطمینان پیدا می کند به اینکه آنچه که مشتمل بر زیاده است صحیح است و یا ممکن است از باب این باشد که «الظن یلحق الشیئ بالاعم الاغلب» و اعم اغلب این است که بخشی از کلام فراموش شود نه اینکه عالما عامدا اضافه گردد و یا ممکن است از باب سیره عقلاء باشد به این بیان که اگر دو متن از دو ثقه به دست آنها برسد و یکی مشتمل بر زیاده و دیگری مشتمل بر نقیصه باشد سیره این است که نقل مشتمل بر زیاده را اخذ می کنند، بنابراین در صورت اعتبار اصل عدم زیاده می توان نقل مرحوم صدوق را مقدم نمود اما اگر در این اصل مناقشه کردیم همانگونه که مرحوم امام مناقشه کردند و ما هم آن را تقویت نمودیم در اینصورت ثابت نمی شود که «علمه» در روایت وجود دارد، بنابراین اگر این عبارت دخیل در استدلال باشد به روایت اشکال وارد می شود اما اگر دخیل در استدلال نباشد روایت مورد خدشه قرار نمی گیرد.

ص: ۱۳۱

۱- (۲) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۱۶۴

تقریب استدلال به حدیث حجب

تقریب استدلال به این حدیث همان تقریب استدلال به حدیث رفع است، یعنی آن چیزی که خدای متعال علمش را از بندگان مستور کرده است از عهده بندگان برداشته شده است(ماده «وضع» وقتی با «عن» متعدی می شود مرادف با معنای «رفع» می گردد).

بنابراین چون در شبهات حکمیه تحریمیه یا وجوبیه حکم حرمت یا وجوب از ما محجوب است به همین دلیل برداشته شده است و به همان بیاناتی که در حدیث رفع گذشت مراد از «وضع عنه» در اینجا «وضع عنه» ظاهری می باشد، به این معنا که مسئولیتی در قبال آن ندارید.

اشکالات حدیث حجب

حدود ۱۰ اشکال به این حدیث وارد شده است که چون بیان این اشکالات ذهن ما را به دقت نزدیک می کند به همین دلیل برخی از آن اشکالات و پاسخ به آنها ذکر می گردد.

اشکال اول: لزوم تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل

قبل از اشکال بزرگان ذکر این نکته لازم است و آن اینکه به اتفاق همه تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل باطل است مثلا_اگر دلیلی بگوید: «اکرم کل عالم» و در عالم بودن زید شک کنیم در اینصورت جایز نیست برای اثبات وجوب اکرام نسبت به زید به دلیل «اکرم کل عالم» تمسک نماییم.

حال در این روایت گفته اند تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل پیش می آید، با این توضیح که امور محجوبه سه چیز است؛

۱–چیزهایی که از امور مکنونه و از اسرار الهی است که حتی ممکن است به پیامبر نیز آن را وحی نکرده باشد مثل قیامت، در اینصورت صحیح است گفته شود: «حجب الله علمه عن العباد».

۲-چیزهایی که خدای متعال هم جعل کرده و هم آن را وحی فرموده ولی امر به ابلاغ آن نکرده است مثل حکم نجاست حدید، در برخی روایات نیز که در مورد امام زمان علیه السلام فرموده: «یأتی بدین جدید» مراد همین قسم می باشد، در اینصورت نیز صحیح است گفته شود: «حجب الله علمه عن العباد».

۳-چیزهایی که خدای متعال جعل فرموده وحی هم فرموده ابلاغ نیز شده اما در اثر حوادث و موانع دیگر مثل ظلم ظالمین و یا فراموشی و تعارض روات، این حکم به ما نرسیده است، در اینصورت این موارد مصداق «ماحجب الله» نیست چون درست است که به دقت فلسفی علت العلل خداوند است، اما ادب قرآنی این است که اموری که از عوارض ناپسند خارجی پدید آمده به بندگان نسبت داده شود و امور خوب و پسندیده به خدای متعال نسبت داده شود؛ «فمن کان من حسنه فمن الله و من کان من سیئه فمن نفسک»، مثلا اگر چه خدای متعال علت العلل شهادت امام حسین علیه السلام بوده اما شهادت امام حسین علیه السلام هیچ وقت به خدای متعال نسبت داده نمی شود، پس در اینجا ادب قرآنی اقتضا می کند که این حجب به خداوند نسبت داده نشود. پس در شبهات حکمیه تحریمیه و وجوبیه شک داریم که آیا جهل به حکم به نحو قسم اول و دوم است یعنی حجب از جانب خداست تا مشمول حدیث حجب باشد یا اینکه به نحو قسم سوم است یعنی این جهل از جانب عوارض خارجی است تا مشمول این حدیث نباشد. پس اگر بخواهیم برای شبهات حکمیه به حدیث «ما حجب الله عنهم» تمسک کنیم می شود تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل که به اتفاق همه باطل است(۱) .

۱- (۳) - سوال: آیا اگر حدیث را اینگونه معنا کنیم تا چنین مواردی (شبهات حکمیه در احکامی که صادر شده ولی به ظلم ظالمین به ما نرسیده) از آن خارج شوند مستلزم لغویت این حدیث نمی شود؟جواب: .احکام که جعل می شود خدای متعال به طرق عادیه امر به نشر می فرماید حال اگر ظالمین اجازه نشر و ابلاغ ندادند باعث نمی شود که جعل این احکام لغو شود.نکته دوم اینکه احتمال وجود احکام، حُسن احتیاط را به دنبال می آورد و الا اگر یقین به عدم حکم داشته باشیم احتیاط معنا ندارد

اصول عملیه/برائت /حدیث حجب ۹۵/۰۸/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حجب

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکالات استدلال به حدیث شریف حجب بر اثبات برائت در شبهات حکمیه بود، اشکال اول بیان شد.

اشکال دوم: لزوم تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل به بیان دیگر(فهم عرف)

اگر چه از منظر عقل و نیز در برخی نصوص شرعیه همه حوادث کونیه و افعال انسان منسوب به خدای متعال است همانگونه که در قران کریم فرموده است:«و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»(۱) ، اما مجرد این مطلب باعث نمی شود که ظهور عرفی این جمله در همه اقسام ثلاثه است، چون عرف ساذج در مواردی که خدای متعال ابلاغ فرموده است و پیامبر و ائمه علیهم السلام نیز ابلاغ کرده اند ولی منشأ عدم علم، اخفاء ظالمین باشد، حجب را به خداوند نسبت نمی دهد بلکه «حجب الله» عرفا در مواردی صادق است که خداوند بیان نفرموده باشد، بله اگر همه اینها به واسطه حوادث سماویه مثل سیل و زلزله بوده باشد در اینصورت نسبت دادن حجب به خداوند عرفیت دارد، اما جایی که به اخفاء ظالمین احکام الهی بر ما پوشیده مانده است حجب الله صدق نمی کند. بنابراین لااقل شک بوجود می آید چون صدق عرفی «ماحجب الله» بر این موارد احراز نمی شود، اگر نگوییم به واسطه انحراف مسیر خلافت و منع حدیث این احتمال مظنون است، پس تمسک به حدیث حجب در شبهات حکمیه، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل است.

جواب اول به اشکال دوم: احراز «حجب» از طریق اصل منقح موضوع

۱- (۱) -آیه ۱۷ سوره انفال.

ممکن است از این شبهه تخلص پیدا کرد به سبب مطلبی که اصل آن از محقق ایروانی«ره» است و آن اینکه درست است که تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل باطل است ولی در مورد شبهات حکمیه اصل منقح موضوع داریم به گونه ای که می توان به کمک آن احراز کرد که شبهات حکمیه از قبیل قسم اول و دوم هستند مثل تطبیق «اکرم کل عالم» بر شخصی که در بقاء عالم بودن او تردید داریم، در اینصورت استصحاب بقاء علم، عالم بودن آن شخص را ثابت می کند، در نتیجه موضوع وجوب اکرام تنقیح می شود و اکرام آن شخص واجب می گردد.

در اینجا نیز اینگونه گفته می شود که با استصحاب، موضوع حدیث حجب تنقیح می شود با دو بیان؛

بیان اول: استصحاب عدم بیان حکم

بیان اول اینکه خدای متعال یک زمانی حکم را بیان نکرده بود الان نمی دانیم خدای متعال آن حکم را بیان کرده است یا نه؟ در اینصورت استصحاب عدم البیان می کنیم در نتیجه موضوع حدیث حجب درست می شود.

اشکال بیان اول: لزوم اصل مثبت

اشکال این بیان این است که مثبت است چون عنوان عدمی(عدم البیان) را استصحاب می کنیم برای اثبات عنوان وجودی(حجب).

تنظیر: در مورد گوشت های وارداتی در زمان طاغوت برخی از فقها از طرفی فتوای به حرمت اکل و از طرف دیگر فتوای به طهارت می دادند، چون نجاست به «میته» و حرمت اکل به «عدم مذکی» تعلق گرفته است، حال در اینجا استصحاب عدم تذکیه وجود دارد به همین دلیل حرمت اکل آن گوشت ثابت می شود اما از استصحاب عدم تذکیه، میته بودن ثابت نمی شود چون عنوان میته یک عنوان وجودی است و عنوان عدم تذکیه که امری عدمی است نمی تواند آن را ثابت نماید الا به نحو مثبت و اصل مثبت حجت نمی باشد. در اینجا نیز با استصحاب عدم البیان اگر بخواهیم حجب را ثابت نماییم اصل مثبت پیش می آید.

ص: ۱۳۵

بیان دوم: استصحاب بقاء حجب

بیان دوم این است که خود حجب مسبوق به سابقه است با این توضیح که از ابتدا خدای متعال علم احکام را از بندگان حجب کرده بود چون آنها را برای بندگان بیان نکرده بود اکنون که شک در محجوب بودن حکم می شود استصحاب بقاء آن را جاری می کنیم در نتیجه حجب ثابت می شود و به دنبال آن مشمول حدیث حجب می گردد و موضوع عنه بودن آن اثبات می شود.

اشکال بیان دوم: عدم صدق حجب در فتره سابقه(عدم یقین سابق)

به بیان دوم اشکال مثبت بودن وارد نمی شود اما اشکال دیگری به آن وارد می شود و آن اینکه آیا واژه حجب بر عدم بیانی که در یک فتره ای بوده است نیز صادق است؟ مثلا فرض کنید مقنّنی حکمی را جعل کرده و به دست مامور می دهد و می گوید آن را به زید برسان، در اینصورت به آن فتره ای که مامور در آن زمان می خواهد آن حکم را به زید برساند اطلاق حجب نمی شود اگر چه مقداری نیز زمان بردار باشد. حجب در جایی است که عمدا آن را بپوشاند و نگذارد کسی مطلع شود.

بنابراین آنچه که موضوع این حدیث قرار داده شده است یعنی «ماحجب الله» در شبهات حکمیه یا صادق نیست و یا مشکوک الصدق است، بنابراین این استصحاب نیز اثری ندارد.

جواب دوم به اشکال دوم: عدم فایده برای حدیث حجب نسبت به دو قسم اول

برخی دیگر مثل مرحوم امام و شهید صدر راه دیگری فرموده اند و آن این که در اینجا دو قرینه وجود دارد که بر اساس آنها می فهمیم مراد از «ماحجب الله» فقط قسم سوم یعنی اخفاء احکام به ظلم ظالمین است.

ص: ۱۳۶

قرینه اول که یک قرینه لبّیه واضحه است این است که نسبت به حکمی که خدای متعال اصلا جعل نکرده و یا اگر جعل کرده به پیامبر خود نیز آن را اعلام نکرده است توهم نمی شود که شاید ما مسئولیتی در قبال آن داشته باشیم، حتی کسی که قائل به حق الطاعه است نیز در این دو فرض قائل به حق الطاعه نیست، بنابراین حدیث حجب نسبت به دو قسم اول توضیح واضحات دادن است و فائده ای ندارد بنابراین معلوم می شود که حدیث حجب فقط در مقام بیان قسم سوم یعنی اخفاء حکم به سبب موانع طبیعی و یا ظلم ظالمین است و برائت در آن مقام را ثابت می کند.

قرینه دوم که شهید صدر«ره» در بحوث به آن اشاره نموده این است که اگر از قرینه اول نیز صرف نظر کنیم «ما حجب الله» هر سه قسم را شامل می شود و اگر بگویید به قسم سوم «ماحجب الله» نمی گویند جواب این است که در اینجا واژه الله گفته شده است و فرق این واژه با واژه هایی مثل شارع، مولا و ولیّ این است که در این واژه ها نسبت خالقیت با کون ملحوظ نیست به خلاف لفظ جلاله الله که نسبت مبدأیّت و خالقیت برای وجود در آن ملحوظ است لذا خدای متعال می فرماید: «الله الذی خلق السماوات و الارض»(۱) ، به همین دلیل با توجه به لحاظ خالقیت ذات الله تعالی می توان گفت مواردی که عدم علم به حکم به سبب ظالمین بوده نیز می توان آن را به خدا نسبت داد پس حجب الله حتی قسم سوم را نیز شامل می شود.

۱- (۲) -ابراهیم آیه۳۲، اسراء۹۹، سجده۴، طلاق۱۲.

بیان فوق اگر به عنوان قرینه نیز قرار نگیرد لااقل موید می تواند باشد؛

«و الصحیح: فی دفع الشبهه. ان الحجب إذا أضیف إلی اللّٰه بما هو خالق لا بما هو مولی و مشرع یکون صادقا حتی علی عدم الوصول إلی المکلف لأن الاحتجاب عنه أیضا مضاف إلیه تعالی بما هو خالق کل شی ء بل یشمل علی هذا حتی الشبهات الموضوعیه لأن حجب الموضوع أیضا مضاف إلیه تعالی بما هو خالق و یمکن تعیین ان المضاف إلیه هو ذلک تاره بدعوی ظهور اسم الجلاله فیه، و أخری باعتبار ان إراده حجب الشارع بما هو شارع بعید فی نفسه غیر مناسب مع سیاق الحدیث، إذ ما یکون المولی بنفسه فی مقام إخفائه من تکالیفه لا یکون فی معرض توهم مسئولیه العباد عنها و یکون عرفا مناقضا مع فرض المسئولیه و الإدانه فیکون مفاد الحدیث علی هذا کأنه الاخبار عن ثبوت أحد الضدین بانتفاء الآخر و هو مستهجن عرفا و هذا بنفسه یبعد هذا الاحتمال و یعین ان تکون الإضافه إلیه تعالی بما هو خالق. و علی هذا فلا یکون هناک حجب واحد عن مجموع العباد کما هو علی الاحتمال الآخر بل ینحل بعدد العباد بمقتضی التقابل بین الحجب عن العباد و الوضع عنهم»(۱) .

مناقشه در قرینه دوم

اشکال قرینه دوم این است که اگر چه در واژه «الله» حیثیت خالقیت لحاظ شده ولی حیثیت شارعیت نیز در آن لحاظ شده است چون الله ذات مستجمع جمیع صفات است لذا در موارد متعددی در روایات حکم شرعی به «الله» نسبت داده شده است مثل اینکه فرموده اند: «یحلّل ما حلل الله و یحرّم ما حرّم الله» بنابراین واژه «الله» همانگونه که با تکوین و خلقت سازگاری دارد با تشریع نیز سازگاری دارد.

ص: ۱۳۸

۱- (۳) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۴

با توجه به اینکه قرینه اول تمام بود بعید نیست به این بیان بتوان از اشکال دوم و حتی اشکال اول تخلص جست.

اشکال سوم: خروج از بحث به دلیل مجموعی بودن عموم «عباد»

در «ماحجب الله علمه عن العباد»، «عباد» جمع است و جمع محلای به الف و لام افاده عموم می کند پس معنا این می شود که آنچه که خدا علمش را از همه بندگان پوشانده برداشته شده است یعنی این حدیث شریف در مقام بیان حکمی است که خداوند آن را به هیچ کس حتی به پیامبر خود اعلام نکرده است پس فقط قسم اول مراد است، در اینصورت اولا این حدیث از بحث خارج است، چون بحث از شبهات حکمیه مربوط به جایی است که حکمی جعل شده و به پیامبر نیز اعلام شده اما بنا به دلائلی به ما واصل نشده است.

ثانیا اگر هم فرض شود از بحث خارج نیست لکن ما نمی دانیم به همه نفرموده است چون ممکن است به پیامبر فرموده باشد پس صغرای دلیل برای ما مشخص نیست در نتیجه باز هم تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل پیش می آید چون مفاد حدیث این می شود که «حکمی که از همه محجوب است برداشته شده است» و ما به هیچ حکمی یقین پیدا نمی کنیم که محجوب از همه باشد.

برخی این اشکال را مهم دانسته اند فلذا تمسک به حدیث حجب را جایز ندانسته اند.

جواب به اشکال سوم: واضح بودن عموم مجموعی

ممکن است از این اشکال اینگونه تخلص بجوییم که اگر عموم در این حدیث، عام مجموعی و به معنای «همه» باشد معنای حدیث مطلب واضحی می شود که نیاز به بیان ندارد فلذا باید عموم در این حدیث را عموم انحلالی دانست به این معنا که «هر حکمی که از کسی مخفی نگاه داشته شده برداشته شده است» نه «هر حکمی که از همگان مخفی نگاه داشته شده».

ص: ۱۳۹

اشکال چهارم: اجنبی بودن این حدیث از مقام

همانطور که دیروز بیان شد دو نسخه برای این حدیث وجود دارد؛ یکی نسخه مرحوم صدوق است که مشتمل بر «علمه» می باشد و دیگری نسخه کافی است که مشتمل بر این عبارت نیست بلکه فقط می فرماید: «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم»، اگر ما نقل صدوق را معتبر ندانستیم و فقط نقل کافی را -یا از باب اصاله عدم الزیاده و یا به دلیل اضبط بودن کافی- معتبر دانستیم و آن را مقدم نمودیم و یا در هر دو نقل مردد شدیم و احتمال نقل کافی را دادیم گفته می شود در اینصورت ظاهر حدیث این می شود که «ما منع الله قدرته للعباد فهو الموضوع عنهم» یعنی هر کاری که خداوند منع فرموده و قدرت آن را نداده است برداشته شده است، طبق این معنا مراد از «ما» حکم نیست بلکه فعل است در نتیجه این حدیث ربطی به مانحن فیه که سخن از شبهات حکمیه است ندارد و قرینه آن این است که آنچه که از دوش برداشته می شود فعل است نه حکم، پس به قرینه «موضوع عنهم» معلوم می شود «ما»ی موصول فعل است، بله در نقل صدوق«ره» که عبارت «علمه» دارد دیگر نمی توان چنین استظهاری نمود.

بنابراین تناسب حکم و موضوع و استعمال عبارت «موضوع عنهم» موجب می شود انسب این باشد که مقصود از «ما»ی موصول فعل باشد در نتیجه مقصود از حدیث این است که فعلی را که قدرت بر آن ندارید و خدا از آن منع کرده است از شما برداشته شده است، همانگونه که از برخی کتب لغت در معنای «حجب» معنای «منع» استفاده شده است.

ص: ۱۴۰

لکن ظهـور اولیه حجب منع نیست بله مولـود حجب گـاهی منع است ولی خود واژه اینگونه نیست و واضـح نیست که معنـای حجب منع باشـد، بله اگر ثابت شود که لغت «حجب» به صورت متـداول در زبان عرب به معنای «منع» می آیـد این اشـکال نیز صحیح است.

نکته

یک شـبهه فقه الحـدیثی که محقق اصـفهانی«ره» آن را در نهایه الـدرایه بیان کرده این است که ظاهر از «حجب» این است که چیزی وجود دارد و پرده روی آن می اندازنـد و الا ـ چیزی که اصـلا وجود نـدارد و سـالبه به انتفاء موضوع است معلوم نیسـت حجب بر آن صـادق باشـد بنابراین در عبارت «ما حجب الله علمه عن العباد» بنابراین نکته بایـد ابتـدا علم وجود داشـته باشـد تا محجـوب شود در حـالیکه چنین چیزی صـحیح نیست چون علم عین حضور است و قابـل حجب نیست مگر اینکه تعـبیر حجب علم از باب مجاز باشد.

جواب به این شـبهه این است که اگر واژه«علم» در این حـدیث مصـدر باب «عَلِمَ» باشد این نکات ادبی می آید اما اگر از باب «عَلَمَ، یعلَم یـا یعلُم» باشـد به این گونه که «علَمَه»به معنای علامت خوانـده شود در اینصورت به معنای «وسـمه بعلامته» می آید یعنی اگر از علامت و دلیلش حجب کرد در اینصورت این شبهه وارد نمی شود.

اشکال پنجم: اشکال سندی

این روایت ضعف سند دارد، چون راوی مباشر از امام زکریا بن یحیی است که مشترک بین چند نفر است که امر آنها دائر بین ثقه و غیر ثقه می باشد، با این توضیح که در رجال زکریا بن یحیی واسـطی وجود دارد که ثقه است اما معلوم نیست زکریا بن یحیی در این روایت همان واسـطی باشـد، چون اولا در سـند این روایت یحیی بن زکریا موصوف به واسـطی نشده است و ثانیا کشـی در مورد زکریا بن یحیی واسـطی گفته کنیه او ابویحیی است در حالیکه در این سـند کنیه او ابوالحسن ذکر شـده است. بنـابراین امر مردد می شـود بیـن یحیی بـن زکریـایی کـه کنیـه او ابـویحیی اسـت و ثقـه اسـت و یحیی بن زکریـایی که کنیه او ابوالحسن است و در رجال مهمل می باشد و چون معیّنی برای آن وجود ندارد به همین دلیل حجیت سـند روایت محل اشـکال قرار می گیرد.

ص: ۱۴۱

جواب به اشکال پنجم: وجود این حدیث در کافی

این اشکال قوی است ولی راه حل ما این است که این روایت در کافی نقل شده پس طبق مبنای مختار، سند این روایت صحیح می شود.

پس اینکه شهید صدر«ره» در بحوث فرموده این حدیث خیر دلیل بر برائت است مورد اشکال می باشد.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

حدیث چهارم: روایات حلّ

روایت دیگری که برای اثبات برائت در شبهات حکمیه مورد استناد قرار می گیرد روایات حلّ می باشد. این روایات به دو دسته تقسیم می شوند؛ دسته اول روایاتی هستند که موضوع برائت و حلیت در آنها «مالایعلم حرمته» می باشد و دسته دوم روایاتی است که موضوع در آنها «ما فیه حلال و حرام» و یا طبق برخی نسخ دیگر «ما منه حلال و حرام» است. و چون در صحت و عدم صحت استدلال به روایات این دو با یکدیگر فرق دارند لذا تقسیم آنها به این دو دسته مهم است.

در ابتدا به سراغ دسته اول از روایات حلّ می رویم، این دسته از روایات حلّ، دارای السنه مختلفی هستند، که به حسب تتبع ما شش صیاغت برای آنها یافت شده است؛

صیاغت اولی: «کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام»

در این صیاغت که مرحوم شیخ آن را در مساله چهارم در دوران امر بین حرمت و غیروجوب در شبهات موضوعیه نقل کرده است حکم به حلیت، مغیای به علم به حرمت شده است یعنی مادامیکه حرمت چیزی معلوم نباشد حکم به حلیت آن می شود؛

ص: ۱۴۲

«و الظاهر عدم الخلاف فی أن مقتضی الأصل فیه الإباحه للأخبار الکثیره فی ذلک مثل (قوله علیه السلام: کل شی ء لک حلال حتی تعلم أنه حرام) (و: کل شی ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال)»(۱) .

این غایت به صدر عنوان می دهد یعنی هر چیزی که نمی دانی حرام است، برای تو حلال است تا علم به حرمت آن پیدا کنی.

صیاغت دوم: «کل شی ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام»

فرق این صیاغت با صیاغت قبل این است که در مورد قبل، از واژه «تعلم» استفاده شده بود اما طبق این نقل از واژه «تعرف»

استفاده شده است. شیخ اعظم«ره» در دو جا این نقل را بیان فرموده است؛ در ابتدا در ضمن بیان ادله برائت در شبهات تحریمیه اینگونه می گوید:

«کما (فی قوله علیه السلام فی روایه أخری:کل شی ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام)»(۲) .

و در جای دیگر فرموده است:

بقولهم علیهم السلام (: کل شی ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام)(۳) .

صیاغت سوم:«کل شیئ هو لک حلال حتی تعلم انه حرام»

این نقل مشتمل بر زیاده «هو» است که به قول برخی مثل مرحوم امام این «هو» در فقه الحدیث این روایت اثر دارد، چون ممکن است گفته شود به قرینه این لفظ، این حدیث اختصاص به شبهات موضوعیه دارد و شامل شبهات حکمیه نمی شود.

این صیاغت را مرحوم خواجویی در الرسائل الفقهیه نقل نموده است(۴) .

۱- (۱) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۶۸

۲- (۲) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۰

۳- (۳) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۷۰

۴- (۴) -الرسائل الفقهیه، ج ۱، ص: ۱۸۱ .

صیاغت چهارم: «کل شی هو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه و تدعه»

صیاغت چهارم، پنجم و ششم در این مشترک هستند که همه آنها مشتمل بر «بعینه» هستند. این نقل را مرحوم کلینی در کافی و شیخ«ره» در تهذیب نقل نموده اند که همان روایت مسعده بن صدقه است؛

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ [عَنْ أَبِيهِ] عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ أَوْ قُهِرَ أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ»(۱) .

شیخ طوسی«ره» نیز این حدیث را در تهذیب نقل کرده است البته ایشان نیز این حدیث را به سند خود مستقیما از علی بن ابراهیم نقل می کند و مرحوم کلینی در سند او واسطه نشده است، بنابراین طبق هر دو نقل، این صیاغت، مسند می باشد.

صیاغت پنجم:«کل شیئ لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه»

برخی مثل محقق خراسانی«ره» در کفایه این صیاغت را نقل کرده اند؛

«و منها (قوله علیه السلام:کل شی ء لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه) الحدیث حیث دل علی حلیه ما لم یعلم حرمته مطلقا»(۲) .

تفاوت این نقل با نقل قبل این است که اولا-این نقل از واژه«تعرف» استفاده کرده است به خلاف نقل قبل که در آن واژه «تعلم» ذکر شده بود و ثانیا این نقل به خلاف نقل قبل مشتمل بر ضمیر«هو» نیست.

۱- (۵) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۵، ص: ۳۱۳

۲- (۶) - .کفایه الأصول، ص: ۳۴۱

در اینکه آیا روایت منقول در کفایه همان روایت مسعده بن صدقه است یا روایت دیگر؟ بین اعلام اختلاف شده است، محقق اصفهانی«ره» و مرحوم امام استظهار کرده اند که این روایت دیگری است که ایشان نقل کرده است اما برخی دیگر مثل محقق خویی«ره» گفته اند این همان روایت است لکن به دلیل اعتماد به حافظه، کمی در نقل آن اختلاف پیش آمده است.

دلیل کسانی که می گویند روایت منقول در کفایه روایت دیگری است دو امر است؛

دلیل اول اینکه روشن است که روایت مسعده بن صدقه مربوط به شبهات موضوعیه است و ربطی به شبهات حکمیه ندارد و خیلی بعید است که محقق خراسانی«ره» به آن توجه نداشته باشد و آن را جزء ادله برائت در شبهات حکمیه ذکر نموده باشد و دلالت آن را نیز قبول کرده باشد بنابراین معلوم می شود ایشان به روایاتی تمسک نموده است که شبهات حکمیه را نیز شامل بشود.

دلیل دوم این است که یکی از مشکلات روایت مسعده بن صدقه مثال هایی است که در ذیل این روایت ذکر شده است به همین دلیل جا داشت که محقق خراسانی«ره» آن مثال ها را ذکر کرده و به اشکالات وارد شده بر آن جواب دهد در حالیکه ایشان هیچ اشاره ای به این مثال ها و اشکالات وارد بر آن نکرده است، چون این مثالها دو اشکال ایجاد می کند؛ یکی اینکه معلوم می کند که فرمایش امام علیه السلام مربوط به شبهات موضوعیه است و اشکال دوم اینکه هیچ کدام از این مثال ها مربوط به برائت نیست چون اصول و قواعد دیگری در آنها جاری شده است. بنابراین سرنوشت صحت استدلال به این روایت وابسته به طرح مثال های ذیل این حدیث و پاسخ به شبهات آن است در حالیکه محقق خراسانی«ره» هیچ ذکری از آن به میان نیاورده است و چنین چیزی خیلی بعید است، پس معلوم می شود نقل محقق خراسانی«ره» از روایت مسعده بن صدقه نیست.

ص: ۱۴۵

و اما دلیل کسانی که می گویند این روایت همان روایت مسعده بن صدقه است این است که در جوامع حدیثی این عبارات در روایت دیگری وجود نـدارد چون در جوامع حدیثی هیچ متنی وجود ندارد که مناسب با این صـیاغت باشد، بنابراین باید گفت این روایت همین است ولی در نقل آن غفلت صورت گرفته است و اما علت ذکر نکردن مثال های ذیل حدیث مسـعده نیز این است که محقق خراسـانی«ره» در حاشـیه بر رسائـل آنهـا را ذکر کرده و پس از بیـان اشـکالات وارد بر آن به آنهـا جواب داده است به همین دلیل نیاز ندیده که در کفایه که بنای بر خلاصه نگاری بوده آن بیانات را مجددا ذکر نماید.

صیاغت ششم:« کل شیئ لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه»

این صیاغت در فوائد الاصول محقق نائینی«ره» نقل شده است(۱) و همان اختلافی که در نقل کفایه وجود داشت مبنی بر اینکه آیـا این نقـل همـان روایت مسـعده بن صـدقه است یا روایتی دیگر است؟ در اینجا نیز وجود دارد و همان ادله و مطالبی که در آنجا طرح شد در اینجا نیز مطرح می شود.

بررسی صیاغات شش گانه

ظاهر مطلب این است که چون هیچ کدام از این صـیاغت های شـش گانه به جز صیاغت چهارم در جوامع حدیثی وجود ندارد بعید نیست گفته شود این بزرگان در نقل آن حدیث به حافظه خود اعتماد کرده اند به همین دلیل به متن اصلی حدیث مراجعه نکرده انـد در نتیجه در زمان نقل، تغییر در متن حـدیث اتفاق افتاده است، در نتیجه می توان گفت منشأ همه این روایات همان روایت مسعده بن صدقه می باشد.

۱- (۷) -فوائد الاصول، ج ۴، ص: ۲۳.

البته صیاغت اول برای استدلال بر برائت، احسن الصیاغات است چون این متن از بیشتر مناشئ اشکال عاری است، لکن اشکالش این است که مرسلی است که اطمینان داریم در جوامع حدیثی وجود ندارد و اما صیاغت چهارم یعنی روایتی که مسند است از نظر دلالت، مشکل ترین صیاغت می باشد.

تقریب استدلال به حدیث حلّ

تقریب استدلال این است که در این روایات موارد عدم علم به حرمت محکوم به حلیت شده است. بنابراین این حدیث دلالت می کند بر اینکه هر چیزی که در حرمت آن به نحو شبهه حکمیه شک شده است حلال می باشد، این مقدار فی نفسه از حدیث استفاده می شود.

انما الکلام در این است که آیا مستفاد از این حدیث فقط برائت در شبهات تحریمیه است یا علاوه بر آن، برائت در شبهات وجوبیه نیز استفاده می شود؟

برای اثبات برائت در شبهات وجوبیه به بیان هایی تمسک شده است که به ضمیمه آن بیان ها می توان از حدیث حلّ برائت در شبهات حکمیه وجوبیه را نیز اثبات نمود.

بیان های شمول حدیث حلّ نسبت به اثبات برائت در شبهات وجوبیه

بیان اول: اجماع مرکب

علمای امامیه در شبهات تحریمیه از دو گروه خارج نیستند؛ طائفه اول اصولیون هستند که می گویند در شبهات تحریمیه برائت ثابت است و دسته دوم اخباریون هستند که می گویند در شبهات تحریمیه احتیاط ثابت است، ولی در عین حال می گویند که اگر در شبهات تحریمیه برائت ثابت باشد در شبهات وجوبیه نیز برائت ثابت است، بنابراین اخباریون اگر چه قائل به وجوب احتیاط در شبهات تحریمیه هستند اما این قول تقدیری را دارند که اگر در شبهات تحریمیه برائت ثابت بود در شبهات وجوبیه نیز حتما برائت ثابت است. در نتیجه از ترکیب قول اصولیون و اخباریون یک اجماع مرکب به دست می آید که بوسیله آن، یقین به اثبات برائت در شبهات وجوبیه می شود.

ص: ۱۴۷

بیان دوم: عدم قول به فصل

یعنی به ضم عـدم فصل بین شـبهات تحریمیه و شـبهات وجوبیه گفته می شود که اگر در شـبهات تحریمیه برائت ثابت شود در شبهات وجوبیه نیز برائت ثابت می گردد.

محقق خراسانی«ره» در کفایه عبارتی دارد که برخی بزرگان مثل صاحب منتقی از آن اجماع مرکب را فهمیـده اند و برخی نیز از آن بیان دوم را فهمیده اند.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تتمه اسـتدلال به اخبـار حـلّ بود. اخبار حلّ، برائت در شـبهات تحریمیه را اثبات می کرد، بحث به اینجا رسـید که آیا مفاد اخبار حلّ همین است یا اینکه برائت در شـبهات وجوبیه را نیز ثابت می کند؟ همانطور که بیان شد وجوهی برای اسـتفاده برائت در شـبهات وجوبیه می توان بیان نمود، در جلسه قبل سه بیان ذکر گردید؛ بیان اول ضمّ اجماع مرکب به اخبار حلّ بود، به این بیـان که اصولیون می گوینـد همانگونه که در شـبهات تحریمیه برائت ثابت است در شـبهات وجوبیه نیز برائت ثابت می باشد و اخباریون نیز اگر چه در شـبهات وجوبیه قائل به برائت هسـتند اما یک حرف تقدیری دارند و آن اینکه اگر در شـبهات تحریمیه برائت باشد در شبهات وجوبیه نیز حتما برائت ثابت خواهد بود، اگر چه فعلا قائل به برائت در شبهات تحریمیه نیستند، بنـابراین همه علمـای امـامیه قائـل هسـتند به اینکه بین برائت در شـبهات تحریمیه(اگر ثـابت باشـد) و برائت در شـبهات وجوبیه ملازمه وجود دارد، پس اجمـاع امـامیه بر چنین ملازمه ای است و بنـابر کشف اجمـاع از قول معصوم کشف می شود که نظر معصوم نیز بر همین است.

ص: ۱۴۸

بیـان دوم ضمّ عـدم قول به فصـل است، یعنی بین فقهـا و اصولیون قول به عـدم فصـل سـراغ نـداریم چون هر کس در شـبهات تحریمیه قائل به برائت شده در شبهات وجوبیه نیز قائل به برائت شده است.

بیان سوم عـدم الفصل است و ظاهر عبارت محقق خراسانی«ره» در کفایه نیز همین قول است اگر چه برخی ظاهر عبارت ایشان را مطـابق بـا بیـان دوم معنا کرده انـد، عـدم الفصل یعنی ما می دانیم بین حکم در شـبهات تحریمیه و حکم در شـبهات وجوبیه تفـاوتی نیست، همـانطور که می دانیم در «اذا طلعت الشـمس فالنهار موجود» تفاوتی بین نهار و شـمس نیست پس اگر شـمس موجود باشـد نهـار نیز موجود می شود. در اینجـا نیز چون می دانیم بین حکم ظـاهری در شـبهات تحریمیه و حکم ظـاهری در شبهات وجوبیه فرقی وجود نـدارد بنابراین وقتی برائت در شـبهات تحریمیه با حـدیث حلّ ثابت شد در نتیجه برائت در شـبهات

وجوبیه نیز ثابت می شود.

بیان چهارم: تبدیل شبهات وجوبیه به شبهات تحریمیه(تطبیق بر ترک فعل)

این بیان از محقق خراسانی«ره» در کفایه است و آن اینکه حدیث حلّ را تطبیق به ترک واجب می کنیم، مثلا نمی دانیم سجده سهو برای فعلی خاص واجب است یا نه؟ در این مثال چون شبهه وجوبیه است مورد حدیث حلّ نمی باشد اما اگر این واجب است ترک آن حرام است بنابراین می توان این شبهه را اینگونه تصویر کرد که آیا ترک سجده سهو در اینجا حرام است یا نه؟ بنابراین یک شبهه تحریمیه در اینجا شکل می گیرد در نتیجه می توان حدیث حلّ را بر این موارد نیز تطبیق نمود؛

ص: ۱۴۹

«مع إمكان أن يقال ترک ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته فهو حلال تأمل»(1) .

بیان پنجم: تبدیل شبهات وجوبیه به شبهات تحریمیه(تطبیق بر کف النفس)

برخی از بزرگان گفته انـد کلمه «شیئ» ترک را شامل نمی شود چون «شیئ» از امور وجودیه است و ترک از امور عـدمیه می باشد بنابراین نمی توان بر ترک، اطلاق «شیئ» کرد، در حالیکه روایات می گوید: «کل شیئ لک حلال» به همین دلیل «شیئ» را تطبیق بر ترک فعـل نمی کنیم بلکه آن را بر «کـف النفس عن اتیـان الـواجب» تطبیق می کنیم و کـف النفس امر وجـودی است، این بیان همانند همان سخنی است که در باب نواهی گفته اند و آن اینکه دلالت نهی بر ترک الفعل نیست بلکه بر کف النفس است. در اینجا نیز مثال سجده سهو بر فعلی خاص اینگونه تطبیق می شود که آیا کف النفس از سجده سهو برای فعلی خاص آیا حرام است یا نه؟ بنابراین باز هم شبهه تحریمیه شکل می گیرد و مشمول حدیث شریف می شود.

بیان ششم:تبدیل شبهات وجوبیه به شبهات تحریمیه(تطبیق بر ترک اتیان)

به قول شیخنا الاستاد محقق حائری«ره» دلالت امر به شیئ بر نهی از ضد عام امری مسلم و از واضحات است بنابراین می توان گفت همـانطور که امر واقعی به چیزی موجب نهی از ضـد عام آن می شود همچنین امر ظاهری به چیزی مقتضـی نهی ظاهری از ضد عام آن چیز می شود، مثلا اگر شارع فرمود: «صلّ» چنین امری مقتضـی نهی از ترک الصـلاه است(به نهی واقعی)، حال اگر شـارع فرمود در موارد شـک در وجوب فعلی آن فعل را از باب احتیاط انجام بـده در اینصورت این امر ظاهری به احتیاط، مقتضـی این است که ترک اتیـان این فعـل در ظرف شـک به حکم ظاهری حرام است(نهی ظاهری). حال می گوییم ادله حلّ تطبیق می شود به ترک اتیـان در حـال شک، چون به این علت که احتمال وجوب احتیاط را می دهیم در نتیجه احتمال حرمت ترک اتیـان نیز وجود دارد، حـال اخبـار حـلّ دلالـت می کننـد بر اینکه چنین احتمالی منـدفع است و ترک اتیان فعل در ظرف شـک در وجـوب، حرام نیسـت، پس بـه خـاطر ادله حـلّ می فهمیم این ترک حلال است پس می فهمیم روی اتیـان، وجـوب ظاهری نرفته است، یعنی ادله حلّ به دلالت التزام می گویـد اتیان وجوب نـدارد، در نتیجه برائت در شـبهات وجوبیه با این بیان ثابت می شود.

۱- (۱) - کفایه الأصول، ص: ۳۴۲.

لایقال که در اینجا اصل مثبت است و مثبتات اصول حجت نیست، چون در اینجا از مثبتات اصول استفاده نمی شود بلکه از خود ادله داله بر خود حکم ظاهری استفاده می شود که آن حکم ظاهری در اینجا وجود ندارد چون اگر آن حکم ظاهری(وجوب احتیاط) در شبهات وجوبیه وجود داشت شارع در ضد عام آن حکم به حلیت نمی کرد پس اکنون که اِخبار می کند به اینکه برای ترک اتیان، حلیت جعل می کنم معلوم می شود برای اتیان وجوبی جعل نکرده است و الا اقتضا می کرد ضد عام آن یعنی ترک اتیان حرام باشد، در حالیکه حدیث حلّ ترک اتیان را حلال می داند.

بیان هفتم: فهم عرفی از برداشته شدن نهی از ضد عام

امر به شیئ مقتضی نهی از ضد عام است چه نهی واقعی و چه نهی ظاهری، پس مقتضا می شود نهی از ضد عام، چون این نهی از ضد عام در پرتو امر به شیئ است، در اینصورت اگر مولا عرفا این ضد عام را حلال دانست عرفا معلوم می شود که وجوب نیز برای اتیان جعل نشده است، چون نهی از ضد عام در پرتو امر به خود شیئ بود در نتیجه وقتی حرمت از ضد عام برداشته می شود عرفا معلوم می شود که خود آن شیئ واجب نبوده است و این یعنی اثبات برائت در شبهات وجوبیه. علت آن نیز این است که نزد عرف معنا ندارد مولاـ نهی از ضد عام فعلی را بردارد ولی در عین حال وجوب آن فعل را به قوت خود باقی بگذارد.

بیان هشتم: ملازمه بین رفع حرمت و رفع وجوب در موارد وجود تلازم

این وجه فرمایش شیخنا الاستاد آقای حائری«ره» است ایشان می گوید مواردی داریم که دو حکم شرعی ملازم یکدیگر هستند، مثلا اگر شک در مسروقه بودن مالی کنیم ادله حلّ دلالت بر حلّیّت آن مال می کند این مال اگر در واقع مسروقه باشد ملازمه دارد با یک حکم ایجابی که وجوب رد به مالک می باشد بنابراین امر دائر بین دو تکلیف است یکی حرمت تصرف در این مال و دیگری وجوب ردّ آن مال به مالک، حال وقتی ادله حلّ دلالت کند بر اینکه از حیث حرمت در امان هستی معنا ندارد که از حیث وجوب در امان بودن ثابت نباشد بنابراین ادله حلّ از جمیع جهات دلالت بر امنیت می کند، پس معلوم می شود همانطور که از ناحیه حرمت برائت ثابت می شود و امنیت ایجاد می شود از ناحیه وجوب نیز برائت را ثابت می کند و امنیت می دهد.

این بیان در جایی می آید که در کنار تکالیف حرام تکالیف واجب نیز وجود داشته باشد اما در جایی که فقط تکالیف حرام نفی می شود قهرا باید قول به عدم فصل یا اجماع مرکب را نیز ضمیمه نماییم.

با این بیان های هشتگانه می توان گفت اگر چه مفاد اخبار حلّ، برائت در شبهات تحریمیه است ولی به ضمیمه این بیان ها برائت در شبهات وجوبیه نیز اثبات می گردد، در نتیجه تقریب استدلال به اخبار حلّ تمام می شود و کل المدعی ثابت می گردد.

حال در اینجا دو راه وجود دارد؛ یکی اینکه اشکال به این وجوه ثمانیه بعدا در ضمن اشکالات به تقریب استدلال ذکر گردد(اگر چه در واقع اشکال نیست چون اشکالات به وجوه ثمانیه ضرری به برائت در شبهات تحریمیه وارد نمی کند) بلکه خوبی نیز دارد و آن اینکه در مقابل اخباری هایی که دلیل بر وجوب احتیاط در مطلق شبهات حکمیه می آورند می تواند مخصص قرار گیرد و می گوییم ادله احتیاط در شبهات تحریمیه جاری نمی شود و احتیاط در شبهات تحریمیه تخصیص می خورد.

ص: ۱۵۲

راه دوم نیز این است که قبل از ورود به اشکالات وارد بر ادله حلّ، این بیان های هشتگانه مورد بررسی قرار گیرد.

ما راه دوم را اختیار می کنیم به همین دلیل ابتدا این بیان ها را مورد بررسی قرار می دهیم و سپس اشکالات وارد بر تقریب استدلال را بیان می نماییم.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

اشکالات بیان های هشتگانه

همانطور که بیان شد ظاهر حدیث شریف حلّ، اثبات برائت در شبهات تحریمیه بود برای اینکه این حدیث شامل شبهات وجوبیه نیز بشود هشت وجه ذکر گردید، لکن ظاهرا این وجوه ثمانیه همگی ناتمام است؛

اشکال بیان اول: عدم وجود اجماع مرکب

اما وجه اول که تمسک به اجماع مرکب بود با این بیان که گفته شود اصولیون در شبهات وجوبیه برائت را ثابت می دانند و اخباریون نیز درست است که می گویند در شبهات تحریمیه احتیاط ثابت است لکن این سخن را به نحو قضیه تعلیقیه قبول دارند که اگر ثابت شود در شبهات تحریمیه برائت وجود دارد در شبهات وجوبیه نیز برائت را ثابت می دانند، بنابراین اجماع درست می شود و کاشف از قول معصوم می شود.

اشکال این اجماع این است که اولا- این اجماع محصل نیست بلکه منقول است، چون طبق یکی از احتمالات کلام محقق خراسانی«ره» این اجماع از ایشان نقل شده است و اجماع منقول به خصوص از افرادی که متاخر هستند ممکن نیست الا بالحدس، بنابراین برای ما حجت نمی شود.

علاوه بر اینکه چیزی که از علما سراغ داریم این است که اصولیون که می گویند در شبهات وجوبیه برائت جاری است به خاطر ملازمه نیست بلکه به دلیل ادله دیگری که موجود است حکم به ثبوت برائت در شبهات وجوبیه می کنند به گونه ای که اگر برای آنها ثابت شود آن ادله و روایات مناقشه دارد دست از ادعای خود برمی دارند بنابراین ملازمه ای بین اثبات برائت در شبهات تحریمیه و اثبات برائت در شبهات وجوبیه که از شرع گرفته باشد وجود ندارد، بنابراین حتی اگر اخباری ها از باب ملازمه چنین سخنی بگویند باز هم دلیل بر اجماع نمی شود چون اصولیون از باب ملازمه قائل به برائت در شبهات وجوبیه نیستند.

ص: ۱۵۳

اشکال بیان دوم: عدم دلیل بر عدم الفصل

بیـان دوم عـدم الفصـل بـود که محقـق خراسـانی«ره» به آن قائـل بود، ایشـان می گفت می دانیم فصـلی بین شـبهات وجوبیه و تحریمیه در شـرع وجود نـدارد بنابراین وقتی به حکم این حـدیث، برائت در شـبهات تحریمیه ثابت شـد به ضـمیمه عدم فصـل برائت در شبهات وجوبیه نیز ثابت می شود.

اشـکال این وجه این است که چنین سـخنی لابیّن و لا مبیّن، چون چنین ادعایی مسلّم و ضـروری نیست و نیز مبیّن نیست چون شمـا دلیلی بر آن نیـاورده ایـد بلکه برهان داریم به اینکه بین این دو فصل وجود دارد و با یکـدیگر فرق می کننـد به خصوص بنابر مبنای شهید صدر«ره» که می گوید اگر اصاله الاباحه را تصویر کردیم به اینکه در مواردی که شارع فرموده اباحه را جعل کردم به خاطر این است که در اختلاط واجب ها و حرام ها مصالـح ترخیصـی شارع بر مصالـح الزامی او غلبه می کند به همین دلیل مصالح الزامی را فدای مصالح ترخیصـی کرده است، و الا اگر حکم به لزوم احتیاط می نمود مصالح ترخیصـی که نزد او اهم است فوت می شد، در اینصورت بین دو مقام فصل ایجاد می شد.

مصالـح ترخیصـیه نیز ممکن است گـاهی قـائم به خودشـان باشـند و گاهی نیز ممکن است از این باب باشـد که تنفر از دین و صعوبت در دین ایجاد نشود.

و نیز احتیـاط را تصویر کنیم به اینکه در جایی که شارع احتیاط را جعل کرده معلوم می شود که مصالـح الزامیه غلبه بر مصالح ترخیصـیه داشـته است مثل باب دماء و فروج که مشـهور است شارع جعل احتیاط نموده چون مصالح الزامیه در آن موارد برای شارع اهم بوده است به همین دلیل مصالح ترخیصیه فدای آن شده است.

ص: ۱۵۴

حال ممکن است شارع در موارد شبهات وجوبیه مصالح الزامیه را اهم بداند به همین دلیل حکم به وجوب احتیاط نماید اما در موارد شبهه تحریمیه مصالح ترخیصیه را اهم بداند و حکم به برائت نماید. بنابراین چه بسا بین این دو مقام تفاوت وجود داشته باشد، پس نمی توان جازمانه حکم به عدم فصل بین این دو مقام داد.

علاوه بر اینکه اگر در مقام اثبات ادله ای داشتیم که فصل بین این دو مقام را ثابت می کرد و مثلا در شبهات تحریمیه برائت و در شبهات وجوبیه احتیاط را ثابت می کرد اینگونه نبود که با دلیل عدم فصل تعارض نماید، پس معلوم می شود که عدم الفصل یک امر قطعی نیست بلکه یک امر محتمل است.

اشکال بیان سوم : عدم ثبوت عدم قول به فصل یا عدم فائده آن

بیان سوم این بود که قول به فصل نداریم و از ضم عدم قول به فصل ثابت می شود که در شبهات وجوبیه نیز برائت ثابت است.

اشکال این وجه نیز این است که اولاـ در صغرای عدم قول به فصل مناقشه است چون سابقا نوشته بودم که شیخ از معارج کلامی را نقل می کند که برخی تفصیل قائل شده اند و گفته اند در شبهات تحریمیه برائت ثابت است اما در شبهات وجوبیه قائل به آن نشده اند و یا در شبهات ووبیه تفصیل داده اند، بنابراین صغرای ادعای عدم قول به فصل ثابت نیست بلکه باید گفت قول به فصل داریم.

ثانیا همانگونه که محقق خراسانی«ره» و برخی از بزرگان فرموده اند عدم قول به فصل چیزی را اثبات نمی کند، بله اگر اجماع به عدم فصل و یا قول به عدم الفصل به نحو اجماع داشتیم ممکن بود بتوان چنین ادعایی را ثابت نمود، بنابراین اگر عدم قول به فصل بازگشت به اجماع کند همان اشکالی که به بیان قبل کردیم در اینجا نیز می آید و اگر بازگشت به اجماع نمی کند در اینصورت چیزی را ثابت نمی کند چون چه بسا عدم قول به فصل به دلیل این بوده که علما متعرض به این مساله نشده اند و یا اگر متعرض شده اند به دست ما نرسیده است.

اشکال بیان چهارم: یقین به عدم حرمت ترک فعل در شبهات وجوبیه(عدم امکان تبدیل به شبهات تحریمیه)

بیان چهارم از محقق خراسانی«ره» بود ایشان در موارد شبهات وجوبیه ادله حلّ تطبیق بر ترک آن کار می شود.

محقق خراسانی«ره» در پایان فرمایش خود فرموده: «فتامل» که ممکن است فقط اشاره به همین وجه داشته باشد و ممکن است اشاره به همه وجوهی که ذکر کرده داشته باشد.

بنابراین ممکن است عبارت«فتامل» در کلام ایشان اشاره به اشکال باشد به دو بیان؛

اشکال اول: عدم تعدد عقاب در صورت معصیت

ما در شبهات وجوبیه یقین داریم ترک فعل، حکم ندارد بلکه در شبهات وجوبیه آنچه که مورد احتمال است این است که آیا شارع حکمی را روی فعل قرار داده یا نه؟ پس می دانیم ترک، حکم ندارد چون اگر ترک فعل نیز در کنار خود فعل حکم داشت با معصیت کردن شارع لازم می آمد دو عقاب بر عاصی ثابت شود مثلا اگر فعل صلاه، واجب و ترک آن حرام بود با نماز نخواندن، شارع باید دوبار تارک صلاه را عقاب می فرمود در حالیکه بالضروره چنین سخنی باطل است و آنچه که ثابت است عقاب واحد می باشد.

جواب به اشکال اول: عدم ملازمه بین وحدت عقاب و وحدت حکم

ممکن است از این اشکال جواب داده شود به اینکه روی مسلک معروف(در مقابل مسلک محقق اصفهانی«ره») می توان قانون بدون عقاب داشت مثل اینکه برخی گفته اند لعان اینگونه است چون حرام است ولی عقاب ندارد، حال در شبهات وجوبیه نیز طبق این مسلک چه بسا بتوان گفت دو قانون و حکم وجود دارد اما یک عقاب بیشتر وجود ندارد، بنابراین وجود عقاب واحد کاشف از این نمی شود که یک حکم نیز بیشتر وجود ندارد بلکه چه بسا یک عقاب باشد ولی دو حکم وجود داشته باشد، در نتیجه می توان شبهات وجوبیه را تبدیل به شبهات تحریمیه نمود، بله طبق مبنای محقق اصفهانی«ره» که می گوید عقاب مقوّم تکلیف است در اینصورت بدون عقاب انگیزه امتثال محقق نمی شود در نتیجه «جعل ما یمکن ان یکون داعیا» نمی شود لکن این مبنا مورد قبول نیست.

اشکال دوم

در بین عرف و عقلاء اینکه بیایند و در باب واجبات دو قانون جعل کنند عقلایی نیست مگر در برخی جاهای خاص که نیاز به دلیل دارد. بنابراین اگر در جایی گفته شد روزه واجب است به این معنا نیست که ترک روزه شرعا حرام است چون مستلزم لغویت است و با وجود حکم به وجوب صوم نیازی به جعل حرمت برای ترک آن نیست.

بنابراین نسبت به ترک فعل در شبهات وجوبیه شک در حرمت وجود ندارد تا با تمسک به حدیث حلّ بتوان برائت در آن را جاری نمود و ثابت کرد در شبهات وجوبیه نیز برائت ثابت است.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوه ثمانیه ای بود که دلالت می کرد بر اینکه بوسیله اخبار حلّ می توان برائت در شبهات وجوبیه را نیز اثبات نمود.

بیان چهارم این بود که حدیث حلّ را تطبیق بر ترک واجب مشکوک می کنیم تا تبدیل به شبهه تحریمیه شود و مشمول حدیث حلّ قرار بگیرد. اشکالی که جلسه قبل به این بیان وارد شد این بود که ما نسبت به ترک، شبهه ای نداریم بلکه نسبت به ترک، یقین به عدم حکم داریم، بنابراین شک در شبهه وجوبیه شک در این است که آیا این فعل حکم دارد یا نه؟ و الا ما در اینکه ترک آن فعل حکمی ندارد شبهه ای نداریم.

اشکال سوم به بیان چهارم: عدم اطلاق «شیئ» بر ترک الفعل

اشکال دیگر به بیان چهارم این است که کلمه «شیئ» بر ترک اطلاق نمی شود چون شیئ مساوق با وجود است و امور معدومه شیئ نیستند بنابراین نمی توان به «کل شئ لک حلال» برای اثبات برائت تمسک نمود چون ترک الفعل شیئ نیست.

ص: ۱۵۷

جواب اشکال سوم: اطلاق عرفی «شیئ بر ترک»

جواب داده اند که درست است به دقت عقلیه به ترک «شیئ» گفته نمی شود اما در عرف به ترک نیز «شیئ» گفته می شود، علاوه بر اینکه ما می توانیم این ترک را به معنای کفّ النفس بگیریم تا تبدیل به یک امر وجودی شود و بدون اشکال مصداق «شیئ» واقع شود که در اینصورت اشکال وجه پنجم وارد می شود.

اشکال بیان پنجم: عدم وجود دو حکم برای فعل و ترک فعل

همانگونه که بیان شد برخی گفته اند شک در شبهه وجوبیه در واقع شک در حرمت کف النفس از اتیان واقع است چون در مواردی مثل شک در وجوب سجده سهو، در واقع شک می کنیم که آیا کف نفس از سجده سهو حرام است یا خیر؟ در اینصورت به حکم حدیث حلّ ثابت می شود که کف النفس حرام نیست در نتیجه برائت نسبت به وجوب سجده سهو ثابت می گردد.

به بیان پنجم اشکال بیان قبل که ترک، امری عدمی است وارد نمی شود چون کف النفس امری وجودی است لکن اشکال آن این است که ما در موارد واجبات، احتمال نمی دهیم شارع دو حکم داشته باشد، چون احتمال داده نمی شود که یک حکم جداگانه برای فعل مشکوک الوجوب وجود داشته باشد و حکم جداگانه دیگری برای کف النفس از آن فعل وجود داشته باشد، بله حکم عقلی حرمت برای کف النفس در اینجا وجود دارد چون عقل می گوید از باب مقدمه واجب و به این دلیل که کف النفس منجر به ترک فعل واجب می شود کف النفس جایز نیست لکن چنین حکم عقلی ملازمه با حکم شارع ندارد در نتیجه حکم شرعی جداگانه ای برای کف النفس ثابت نمی شود.

ص: ۱۵۸

اشکال بیان ششم:اشکال مبنایی(امر به شیئ مقتضی نهی از ضد عامش نیست)

بیان ششم این بود که امر به شیئ مقتضی نهی از ضدعامش است چون نهی از ضد عام چیزی تابع و مقتضای امر به آن چیز می باشد، در اینصورت معقول نیست که شارع بلکه هر مولایی نسبت به ضد عام بگوید مامون هستی اما نسبت به چیزی که نقیض آن است بگوید مامون نیستی، بنابراین معقول نیست مولاـ نسبت به مقتضا امنیت بدهد اما نسسبت به مقتضی امنیت ندهد، در نتیجه به دلالت التزامی از اثبات برائت در شبهات تحریمیه(ضد عام فعل) برائت در شبهات وجوبیه(خود فعل) ثابت می شود.

اشکالی که به بیان چهارم کردیم مبنی بر اینکه در اینجا دو حکم نداریم بلکه فقط یک حکم وجود دارد به این بیان وارد نمی شود چون این بیان طبق مبنای کسانی مثل شیخنا الاستاد آقای حائری«ره» است که می گویند امر به شیئ مقتضی نهی از ضد عامش است. بنابراین طبق این مبنا دو حکم وجود دارد یک حکم برای فعل و حکم دیگر برای ترک .

بله اشکال دیگر بیان چهارم مبنی بر اینکه «شیئ» شامل ترک نمی شود در اینجا نیز وارد می شود.

لکن اشکال مهمی که بر این بیان داریم اشکال مبنایی است و آن اینکه امر به شیئ مقتضی نهی از ضد عامش نیست.

اشکال بیان هفتم: اشکال مبنایی(امر به شیئ مقتضی نهی از ضد عامش نیست)

بیان هفتم نیز این بود که همینطور که امر واقعی به شیئ مقتضی نهی واقعی از ضد آن است، امر ظاهری به شیئ نیز مقتضی نهی ظاهری از ضد آن شیئ است، بنابراین همانطور که بین امر واقعی به چیزی و نهی واقعی از ضد آن ملازمه وجود دارد عرفا بین امر ظاهری به چیزی و نهی ظاهری از آن نیز ملازمه وجود دارد، بنابراین اگر فرض شود در شبهات وجوبیه شارع امر به احتیاط دارد در اینصورت نسبت به ترک آن نیز نهی وجود دارد در حالیکه به حکم حدیث حلّ می بینیم شارع نسبت به ترک، برائت را ثابت دانسته است پس معلوم می شود در فعل نیز برائت را ثابت نموده است.

این نیز بیان خوبی است به شرط اینکه مبنای اقتضای امر نهی از ضد را بپذیریم و اگر این مبنا را بپذیریم فرقی بین امر واقعی و ظاهری وجود ندارد، لکن اگر این مبنا را نپذیریم بیان هفتم مورد اشکال قرار می گیرد.

بنابراین اشکال بیان ششم و هفتم اشکال مبنایی است و آن این است که ما این سخن را که امر به شیئ مقتضی نهی از ضد عامش باشد قبول نداریم.

اشکال بیان هشتم: عدم شمول بیان هشتم نسبت به شبهات حکمیه

در بیان هشتم استاد«ره» فرموده بود در بسیاری از موارد شبهات تحریمیه ملازمه با شبهات وجوبیه دارند مثلا شک در مسروقه بودن مال ملازمه با شک در وجوب ردّ آن مال به صاحبش دارد، ادله حلّ دلالت بر برائت مطلق، نسبت به شبهه تحریمیه می کند نه اینکه بخواهد برائت حیثی را ثابت نماید و از آنجا که این موارد ملازمه با شبهات وجوبیه وجود دارد نتیجه می گیریم که نسبت به شبهه وجوبیه نیز برائت وجود دارد، پس، از اینکه حدیث حل، در مقام این است که امنیت مطلقه را ثابت نماید کشف می شود که در چنین مواردی نسبت به شبهه وجوبیه ی ملازم با شبهه تحریمیه نیز برائت وجود دارد و چون می دانیم بین صور مختلف شبهه وجوبیه فرقی وجود ندارد به همین دلیل ثابت می شود در شبهات وجوبیه ی غیر ملازم با شبهه تحریمیه نیز برائت ثابت می شود.

اشکال این بیان این است که مثال هایی که ایشان به آن توجه کرده است شبهات تحریمیه موضوعیه است ولی در شبهات تحریمیه حکمیه چنین ملازمه ای ثابت نیست در حالیکه بحث ما در شبهات حکمیه می باشد، علاوه بر اینکه عدم فصل بین موارد شبهه وجوبیه نیز امری است که نیازمند به اثبات می باشد.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایات حلّ بود بعد از تقریب استدلال گفتیم در دو مقام باید بحث شود؛ مقام اول این بود که با اینکه ظاهر حدیث حلّ مربوط به شبهات تحریمیه است ولی با وجوه هشتگانه ای که بیان شد شبهات وجوبیه را نیز شامل می شود، لکن این وجوه هشتگانه مورد مناقشه قرار گرفت.

در اینجا وجه دیگری برای تعمیم حدیث حلّ نسبت به شبهات وجوبیه ممکن است بیان شود که اکنون آن را استدراک می کنیم؛

بیان نهم در شمول اخبار حلّ نسبت به شبهات وجوبیه: وجود قرینه داخلی بر شمول

درست است که صدر اخبار حلّ مربوط به شبهات تحریمیه است ولی در ذیل این اخبار حضرت علیه السلام فرموده است: «وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ» در اینصورت تعبیر «وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا» هم به دلیل اینکه جمع محلّی به الف و لام است افاده عموم می کند و هم «الاشیاء» تاکید به کلّ شده است، پس معلوم می شود تمام اشیاء مورد بحث است چه به نحو شبهه تحریمیه باشد و چه به نحو شبهه وجوبیه، بنابراین به قرینه ذیل می توان گفت این حدیث شریف شامل شبهات وجوبیه نیز می شود.

اشکالات بیان نهم

این بیان بیان قویی است لکن دو شبهه دارد؛

اشکال اول: دلالت تناسب حکم و موضوع بر اختصاص حدیث به شبهات تحریمیه

اشکال اول این است که در این عبارت در غایت فرموده است: «حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ» مشار الیه «ذلک» همان چیزی است که در صدر روایت ذکر شد و آن حکم حلیتی است که مغیای به علم به حرمت باشد و چنین حکمی در شبهات وجوبیه وجود ندارد، حال وقتی حکم اینگونه شد به تناسب حکم و موضوع، موضوع نیز مضیق می شود، پس «اشیاء» یعنی اشیائی که محتمل الحرمه است در نتیجه ذیل نیز اختصاص به شبهات تحریمیه پیدا می کند.

ص: ۱۶۱

اشکال دوم: اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه

اشکال دیگر این است که همـانطور که در مقـام دوم بیان می شود عبارت «حَتَّی یَسْتَبِینَ لَکَ غَیْرُ ذَلِکَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَیِّنَهُ» قرینه است بر اینکه این حـدیث مربـوط به شـبهات موضوعیه است و ربطی به شـبهات حکمیه نـدارد تـا چه رسـد به شـبهات حکمیه وجوبیه.

مقام دوم: بررسی دلالت حدیث حلّ بر برائت در شبهات حکمیه تحریمیه

مقام دوم این است که آیا اخبار حلّ در شـبهات حکمیه تحریمیه ثابت است یا نه؟ اگر برائت در شـبهات حکمیه تحریمیه ثابت شود می توان در مقابـل قـائلین به احتیـاط، برائت را فی الجمله اثبـات نمود، چون قـائلین به احتیـاط، ادله احتیاط را در همه جا جاری می دانند و اگر ثابت شود که حدیث حلّ حتی برائت در یک فرض از فروض شبهه را ثابت می کند مفید خواهد بود.

بر تقریب اسـتدلال به حدیث شریف حلّ اشکالات متعددی وارد شده است که مجموع این شبهات وقتی مورد بررسی قرار می گیرند به چند دسته تقسیم می شوند؛

مآل برخی از این اشکالات به این است که دلالت این روایت، در اثر علم اجمالی مردد است و ادله حجیت شامل آن نمی شود چون علم داریم خطا و اشتباهی در این حدیث رخ داده است.

مآل برخی دیگر از اشکالات به این است که این روایت مخصوص شبهات موضوعیه است و ربطی به شبهات حکمیه ندارد.

مآل برخی دیگر نیز به این است که این حدیث اصلا مربوط به اصاله الحل نیست بلکه در مقام بیان حکم دیگری است.

مـآل برخی دیگر این است که این روایت اجمـال دارد و مفـاد آن معلوم نیست و برخی دیگر نیز اشـکال سـندی به این روایت وارد کرده اند چون سند این روایت مشتمل بر مسعده بن صدقه است که توثیق ندارد به همین دلیل این حدیث حجت نیست.

اشکال اول: عدم تطبیق اصاله الحلّ بر موارد ششگانه مذکور در حدیث

اشکال اول که اشکال مهمی است این است که بعد از اینکه حضرت، کبری را در صدر حدیث بیان می کند و می فرماید: «کُلُّ شَیْ ءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِهِ »، آن را به شش مثال تطبیق می فرماید؛

«وَ ذَلِکَ مِثْلُ الثَّوْبِ یَکُونُ قَدِ اشْتَرَیْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَهٌ أَوِ الْمَمْلُوکِ عِنْدَکَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِیعَ أَوْ قُهِرَ أَوِ امْرَأَهٍ تَحْتَکَ وَ هِیَ أُخْتُکَ أَوْ رَضِیعَتُکَ».

بزرگانی مثل مرحوم شیخ فرموده اند وقتی ملاحظه می کنیم میبینیم این مثال ها اصلا مصادیق آن کبری نیستند، چون کبرای اصاله الحلّ تطبیق بر این مثال ها نمی شود، بنابراین علم اجمالی پیدا می کنیم به اینکه راوی یا در نقل کبری و یا در نقل صغری اشتباه کرده است، بنابراین نه کبری قابل اخذ است و نه صغری.

بیان عدم تطبیق کبری بر مصادیق مذکور در روایت

در مورد اول که مثال برای لباسی بود که خریداری شده و احتمال مسروقه بودن آن وجود دارد، علت عدم تطبیق این است که برای چنین مواردی شارع اماره بر ملکیت قرار داده است و آن قاعده ید می باشد چون قاعده ید اماره شرعیه بر مالکیت کسی است که تسلط بر چیزی دارد و با وجود اماره بر ملکیت نوبت به اصاله الحل و برائت نمی رسد. علاوه بر اینکه در اینجا اصاله الصحه وجود دارد اگر چه در اصاله الصحه این تامل وجود دارد که این قاعده مربوط به فعل دیگران است در حالیکه در بیع و شراء، فعل خود انسان نیز مورد ملاحظه قرار می گیرد.

ص: ۱۶۳

در مورد دوم که مملوکی خریداری شده در حالیکه احتمال حرّیّت او وجود دارد نیز می توان گفت در اینجا نیز جای اصاله الحلّ نیست چون اقرار العقلاء علی انفهسم جایز، بنابراین با اقرار این عبد به مملوک بودن نوبت به احتمال حرّیّت او نمی رسد و در صورتی نیز که او اقرار به عبد بودن نکند قاعده ید برای مالك او وجود دارد و مالکیت آن مالك و مملوك بودن این عبد ثابت می شود.

همچنین در صورتی که احتمال داده شود که آن شخص را فریب داده باشند و یا به زور او را به عنوان عبد فروخته باشند باز هم نوبت به اصاله الحلّ نمی رسد.

مورد بعد زنی است که با او ازدواج کرده اما سپس احتمال داده که شاید آن زن خواهر اصلی او و یا خواهر و دختر رضاعی او باشد در اینصورت اصل موضوعی عدم ازلی وجود دارد و آن اینکه این زن قبل از پدید آمدنش خواهر من نبود الان نیز همان را استصحاب می کنم در نتیجه خواهر نبودن او ثابت می شود، در مورد خواهر و دختر رضاعی نیز استصحاب دیگری وجود دارد و آن اینکه زمانی آن زن بود و رضیع این شخص نبود الان که شك در رضیع بودن او می کند رضیع نبودن را استصحاب می کند و عدم رضاعی بودن او را ثابت می نماید.

مرحوم شیخ اعظم می گوید اگر این امارات و اصول نیز در این موارد وجود نداشته باشد لکن باز هم جای اصاله الحلّ نیست بلکه جای اصاله الحرمه است.

بنابراین در همه موارد مذکور یا اماره وجود دارد و یا اصل عملی دیگری مثل استصحاب جاری می شود که بر اصاله الحلّ مقدم می شود و یا به قول مرحوم امام قاعده ید دیگری وجود دارد که اوسع از قاعده ید معروف است که فقط اختصاص به امور مالی ندارد بلکه در همه جا که تسلطی وجود دارد جاری می شود.

ص: ۱۶۴

جواب به اشکال اول

دو جواب عمده از طرف محققین بیان شده است؛

جواب اول: بودن مصادیق مذکور از باب تنظیر نه تطبیق

جواب اول از محقق خراسانی«ره» است که در حاشیه فرائد ذکر شده و برخی از اساتید نیز در دروس فی مسائل علم الاصول آن را بیان نموده اند و آن اینکه این امور تطبیق نیست بلکه تنظیر است. چون حضرت از عبارت «کُلُّ شَيْ ءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِه» می خواهد بفرماید مادامیکه علم به حرمت ندارید حکم به حلیت ثابت است و این حکم به حلیت در موارد دیگری از شریعت نیز مثل این شش مورد نمونه دارد، بنابراین در اینجا تنظیر است نه تطبیق، و در تنظیر نیز یک وجه شباهت وجود داشته باشد کافی است، البته محقق خراسانی«ره» فقط می گوید در اینجا تنظیر است و وجه آن را بیان نمی کند اما محقق تبریزی«ره» اگر چه می گوید استدلال به این حدیث محل تامل است ولی وجه تنظیر را اینگونه بیان می کند که همینطور که در صدر حدیث، حلیت مغیّا به علم به حرمت شد در این موارد نیز بعید نشمار که حکم حلیّت، مغیای به علم به حرمت باشد وجود داشته باشد پس همانطور که در آن مثال ها حکم حلیت متغیی است در اصاله الحلیه نیز حکم به حلیت متغیای علم به حرمت است.

«إلّا أن یکون المراد التنظیر، بأن یکون المراد کما أن الحلیه فی هذه الأمثله مغیاه باستبانه خلافها أو بقیام البینه علی خلافها، کذلک الحلیه المحکوم بها علی کل شی ء مشکوک فی الحلیه و الحرمه»(۱) .

ص: ۱۶۵

۱- (۱) - دروس فی مسائل علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۷۴.

جواب دوم: در مقام حکایت بودن حدیث حلّ از موارد حکم به حلیت

این جواب که جوابی قوی است از محقق عراقی«ره» می باشد، ایشان می گوید صدر حدیث حکایت است نه انشاء، چون این حدیث می خواهد بفرماید هر چیزی که شما علم به حرمت آن ندارید موضوع یکی از امارات یا اصولی است که نتیجه آن حلیت است، بنابراین حدیث شریق حلّ دلالت می کند بر اینکه هر جا شما علم به حرمت نداشتید بالاخره قاعده ای در آنجا پیاده می شود که حلیت را در آن مورد ثابت می کند حال ممکن است در یک جا از قاعده ید استفاده شود و در جای دیگر از استصحاب و یا اصاله الحلّ چنین حلیتی ثابت گردد.

در اینصورت استدلال به حدیث حلّ تمام می شود و آن مشکله نیز برطرف می شود.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این اشکال بود که موارد تطبیقی در روایت مسعده بن صدقه با مفاد صدر این روایت که دلالت بر قاعده حلیت و برائت می کند متناسب نیست، به همین دلیل علم اجمالی ایجاد می شود که راوی در نقل این حدیث اشتباه کرده است یا کبرای مستفاد از صدر روایت را صحیح نقل نکرده و یا این موارد شش گانه را به اشتباه نقل نموده است در نتیجه این روایت از حجیت ساقط می شود.

برای تخلص از این اشکال وجوهی بیان می شود؛ وجه اول وجه تنظیر بود که محقق خراسانی«ره» آن را بیان کرد و وجه دوم وجهی بود که محقق عراقی«ره» آن را بیان نمود. به این دو وجه مناقشاتی ممکن است وارد شود که در ادامه بیان می گردد؛

ص: ۱۶۶

مناقشات جواب اول(۱)

مناقشه اول: خلاف ظاهر بودن تنظیر

اشکال اول به وجه تنظیر این است که ظاهر این است که این موارد برای تطبیق کبرا آمده است چون ذکر مثال بعد از بیان یک قاعده کلی ظهور در این دارد که آن قاعده را بر آن موارد تطبیق می کنند بنابراین تنظیر دانستن آنها خلاف ظاهر است.

مناقشه دوم: ظهور تنظیر، در تنظیر یک قاعده با قاعده دیگر

این اشکال از شهید صدر«ره» است و آن اینکه اگر قرار بود برای قاعده کلی تنظیر آورده شود باید تنظیر آن به یک قاعده کلی دیگری می بود نه اینکه از مثال ها و موارد جزئی به عنوان تنظیر استفاده شود به همین دلیل تنظیر دانستن آن موارد خلاف ظاهر است؛

«و قد حاول البعض دفع الشبهه بان المذکورات انما ذکرت من باب التمثیل لا التطبیق.

إلّا ان هذا خلاف الظاهر جدا، لأن المناسب مع التمثیل ذکر القاعده المماثله لقاعده المذکوره أولا لا ذکر تطبیقات قاعده أخری لم تذکر کبراها»(۲) .

مناقشات جواب دوم

جواب دوم که به نقل از محقق عراقی«ره» بیان شد این بود که کبرایی که در صدر این حدیث بیان شده انشاء حکم نیست بلکه حکایت از این شده که هر جا علم به حرمت نداری حلیت ثابت است اگر چه وجه حکم به حلیت معلوم نباشد و در ذیل نیز برای این حکایت چند مثال ذکر می کند و اینکه این مثال ها در اموری است که اصاله الحل جاری نمی شود نیز منافاتی با صدر حدیث ندارد، بنابراین عموم حکایت دلالت می کند بر اینکه شارع در برخی موارد نیز اصاله الحلّ جعل فرموده است.

۱- (۱) - استاد دام ظله در جلسه قبل اشکال به جواب اول را ذکر نکردند ولی از آنجا که در ابتدای این جلسه فرمودند: «وجه اول و اشکال آن بیان شد» در خارج مجلس درس از ایشان سوال کردم و ایشان اشکالات وجه اول را بیان کردند به همین دلیل با اجازه ایشان، آن اشکالات را در متن تقریر اضافه نمودم.
۲- (۲) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۶

مناقشه اول: عدم اثبات ضابطه مشخص

اشکال اول به محقق عراقی«ره» این است که اگر چه این بیان فی الجمله اصاله الحل را ثابت می کند ولی این اصاله الحل فایده ای برای مجتهد ندارد چون موضوع آن مشخص نیست بلکه فقط ثابت می کند در برخی جاها اصاله الحلّ جعل شده است در نتیجه در اینصورت ابهام و اجمالی وجود دارد که اصاله الاباحه ای که موضوع آن منقح باشد و بتوان از آن به عنوان ضابطه استفاده کرد ثابت نمی شود.

مناقشه دوم: لزوم استعمال لفظ در اکثر از معنا

بر اساس این معنا در برخی جاها این حلیت حلیت واقعی است مثل قاعده ید و اقرار که اماره بر حلیت واقعی است، در حالیکه در موارد دیگری حلیت ظاهری ثابت می شود مثل اصاله الحل و یا استصحاب بنابر اینکه اصل عملی باشد بنابراین لازم می آید عبارت«حلال» هم در حلیت واقعی استعمال شده باشد و هم در حلیت ظاهری، در نتیجه استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد پیش می آید.

پاسخ به مناقشه دوم

تخلص از این مناقشه ممکن است اینگونه باشد که می توان ملتزم شد به اینکه حلیت در این روایت در معنای جامع استعمال شده باشد و آن معنای جامع همان معنای لغوی حلّ می باشد، همانگونه که محقق خویی«ره» در مصباح الاصول احتمال داده که ممکن است «حلال» در این روایت به معنای «مرسل» یعنی آزاد و رها باشد که همان معنای لغوی حلیت می باشد.

مناقشه سوم: ظهور عبارات صادره از شارع در انشائیت

مناقشه دیگری که به جواب دوم شده است مناقشه شهید صدر«ره» است که می گوید ظاهر عبارت «کل شیئ لک حلال» این است که انشائی باشد، چون شأن شارعیت اقتضا می کند که در مقام تشریع باشد یعنی مقام شارعیت و مقنن بودن کسی که این عبارت از او صادر شده اقتضا دارد که این عبارت انشائیه معنا شود پس این سخن که این عبارت در مقام حکایت و اخبار است خلاف ظاهر می باشد.

پاسخ به مناقشه سوم

دو پاسخ می توان به مناقشه فوق داد و آن اینکه؛

اولا درست است که ظاهر بـدوی این عبارت این است که به صورت انشائی صادر شده است لکن در اینجا قرینه وجود دارد بر اینکه امـام علیه السـلام در مقـام انشـاء نیست بلکه در مقام اخبار و حکایت است و آن قرینه تطبیقاتی است که در ذیل حـدیث امام علیه السلام برای صدر حدیث بیان فرموده است چون این تطبیقات با انشائی بودن صدر حدیث سازگاری ندارد.

ثانیـا مطلبی وجـود دارد که تلامـذه محقـق بروجردی«ره» مثـل آیت الله زنجـانی«دام ظله» از ایشـان نقـل می کننـد و آن اینکه کلمـات ائمه علیهم السـلام حتی رسول خـدا صـلی الله علیه و آله مثـل کلمات مجتهـدین است، پس همانطور که مجتهـد انشاء وجوب نمی کند بلکه اِخبار از وجوب می کند ائمه علیهم السـلام نیز انشاء به وجوب نمی کنند بلکه اِخبار از مجعولات خدای متعـال می کننـد و حتی بسـیاری از اوامر و نواهی صـریح آنهـا نیز به داعی ارشـاد به واجبـات و محرمات شارع است، حال اگر بگوییم کسـی غیر از خـدای متعال حق جعل ندارد در اینصورت این مطلب تمام است و اگر هم بگوییم خدای متعال حق جعل و تشـریع برای ائمه علیهم السلام قائـل شـده است ولی همـانطور که خود معصومین علیهم السـلام فرموده انـد آنهـا از این حق اسـتفاده نکرده انـد، البته به غیر از وجود مبارک رسول خـدا که ادله ای وجود دارد بر اینکه ایشان از حق تشـریع خود اسـتفاده نموده است.

نکته:

اینکه گفته می شود ائمه علیهم السـلام امر و نهی تشـریعی ندارند به این معنا نیست که آنها امر و نهی مولوی ندارند بلکه مراد این است که آنهـا به اعتبـار شـارعیت امر و نهی ندارنـد و الا اشـکالی نـدارد که به اقتضای ولیّ امر بودن در مواردی به منظور سامان دادن به امور جامعه امر و نهی ولایی کنند، همانطور که در روایات استفاده می شود که در زمان امام صادق علیه السلام گفتنـد در فلان منطقه به جای گندم برنج کشت می کنند و تقاضا کردند امام علیه السـلام به جای گندم در آن مناطق بر برنج زکات واجب کننـد و امام صادق علیه السـلام به حسب نقل از این تقاضا ناراحت شدند و فرمودند رسول خدا صـلی الله علیه و آله زکات را بر این امور قرار داده: «من شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر».

ص: ۱۶۹

مناقشه چهارم: ظهور حکم به حلیت در مناط واحد

این مناقشه نیز از شهید صدر«ره» است و آن اینکه جواب محقق عراقی«ره» -که این روایت در مقام حکایت است نه انشاء- خلاف ظاهر روایت است چون ظاهر روایت این است که حکم به حلیت در همه جا به مناط و نکته واحده وجود دارد نه اینکه هر جا حلیت به وجهی وجود داشته باشد علاوه بر اینکه ظاهر این است که امام علیه السلام در مقام بیان ضابطه معینی هستند تا آن را به مکلفین ارائه نمایند و آنها در همه جا بتوانند آن ضابطه را تطبیق نمایند؛

«و هذا أیضا خلاف الظاهر لا ـ فقط باعتبار ظهور الجمله فی الإنشاء لا الاخبار بل من أجل قوه ظهورها فی انها فی مقام إعطاء قاعده کلیه بنکته واحده للتطبیق علی الموارد المختلفه بحیث یستفید السامع تطبیقها بالفعل و هذا لا یناسب مع کون القضیه إخباریه تجمع حیثیات و قواعد متعدده لا یمکن ان یرجع إلیها المکلف فی مجال التطبیق»(۱) .

پاسخ به مناقشه چهارم

اما این مطلب که ظهور این حدیث در این است که امام علیه السلام در مقام اعطاء قاعده کلیه به مناط واحد است ادعایی است که دلیلی بر آن اقامه نشده است مثلا اگر شارع بفرماید: «کل مسکر حرام» اینگونه نیست که فهمیده شود مناط حرمت همه مسکرات یک چیز است بلکه چه بسا مناط های متعددی برای حرمت وجود داشته باشد، بله چنین احتمالی وجود دارد اما به حد ظهور نمی رسد، به خصوص وقتی که قرینه نیز بر متعدد بودن مناط وجود داشته باشد همانگونه که محقق عراقی«ره» با استفاده از این قرینه حکم به تعدد مناط نمود.

ص: ۱۷۰

۱- (۳) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۶

و اما این مطلب که امام علیه السلام باید ضابطه ای بدهد که در همه جا مکلفین بتوانند آن را تطبیق نمایند نیز دلیلی بر آن وجود ندارد بلکه چه بسا شارع در مقام اعطاء ضابطه ای است که مکلفین در همه جا از حیرت و شکّ خارج شوند اگر چه علت و مناط این حکم را نیز ندانند، بنابراین همین مقدار که در موارد عدم علم حرمت، حکم به حلیّت شود ضابطه ای است که بوسیله آن می توان مکلفین را از حیرت خارج نمود.

بنابراین فرمایش محقق عراقی«ره» فرمایش قوی و متینی است که اگر بقیه اشکالات حل شود می توان به آن اعتماد نمود.

جواب سوم به اشکال اول: جریان اصول متوافق المضمون

برخی از بزرگان مثل شهید صدر«ره» و قبل از ایشان محقق خوانساری«ره» در جامع المدارک این جواب را به اشکال اول داده اند و آن اینکه این سخن که می گویید برخی از اصول اگر وجود داشته باشند نوبت به جریان اصاله الحل نمی رسد صحیح نیست بلکه اصول متوافق المضمون همگی جاری می شوند مثلا اگر در موردی موضوع قاعده حل و استصحاب حل هر دو وجود داشته باشد در اینصورت هر دو جاری می شود و اینگونه نیست که گفته شود به دلیل وجود استصحاب حل نوبت به قاعده حل نمی رسد، بنابراین طبق این مبنا در این حدیث امام علیه السلام با تطبیق این موارد شش گانه می خواهد بفرماید این مثال ها اگر چه مورد قواعد دیگری باشد اما اصاله الحلّ نیز در مورد آنها جاری می شود؛

«لا یقال بناء علی جریان الأصول الطولیه إذا کانت من سنخ واحد تکون البراءه أیضا جاریه فی هذه الموارد.

فانه یقال: هـذا المقـدار لا یکفی بعـد ظهور الحدیث فی ان منشأ التأمین و الحلیه هو القاعده وحدها لا القاعده بضم عدم جریان الأصول الحاکمه علیها»(۱) .

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

اشکال دوم به حدیث حلّ: اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه به دلیل وجود قرائن

دومین اشـکالی که به تقریب اسـتدلال به حـدیث حـلّ در اثبـات برائت در شـبهات حکمیه وجـود دارد این است که شواهـد و قرائنی در روایـت مسعده بـن صـدقه است که بر فرض بپـذیریم مـدلول آن اصـاله الحـلّ و برائت است لکن برائت و حلیت در شبهات موضوعیه را دلالت می کند نه برائت در شـبهات حکمیه را، پس این حدیث برای اثبات برائت در شبهات حکمیه قاصر است.

قرائن دالّه بر اختصاص حدیث حل به شبهات موضوعیه

شاید اهمّ این قرائن و شواهد هفت (یا هشت) وجه باشد که به آنها اشاره می شود؛

قرینه اول: شبهه موضوعیه بودن همه مثال های ذیل حدیث

مواردی که در ذیل این حـدیث بیان شـده است همه از موارد شـبهات مصـداقیه هسـتند مثلا ثوبی را خریـده شک در مسـروقه بودن آن می کنـد و یا عبـدی را خریـده و شک در حریت آن می کند، در اینصورت وقتی امام علیه السـلام پس از بیان کبری این مثال ها را ذکر می کند کبری نیز ظهور در اثبات برائت در شبهات موضوعیه پیدا می کند و یا لااقل اجمال پیش می آید و کبری محفوف به مـا یحتمل القرینیه می شود به همین دلیل اطلاقی برای عبارت«کل شـیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» منعقد نمی شود.

ص: ۱۷۲

۱- (۴) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۶

قرینه دوم: تناسب واژه«بینه» با شبهات موضوعیه

در پایان حدیث پس از اینکه امام علیه السلام مثال های کبرای کلی را بیان می کند اینگونه می فرماید:

«وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ».

بـا این عبارت گویا امام علیه السـلام می خواهنـد«حتی تعلم» را توضـیح دهنـد به همین دلیل می فرماینـد همه اشـیاء محکوم به حکم حلیت هسـتند تـا اینکه حکمی غیر از حلیت برای شـما ثابت شود و یا بینه ای بر عـدم حلیت ثابت شود، در حالیکه «بینه» مربوط به شبهات موضوعیه است، بنابراین از اینکه حضرت غایت را «بیّنه» قرار داده است می توان فهمید مغیّا مربوط به شبهات موضوعیه است نه شبهات حکمیه.

بنـابراین در اینجـا نیز عبـارت «حـتی تقوم به البینه» یـا قرینه می شود بر اینکه ظهور کبرای کلی در شـبهات موضوعیه است و یا موجب اجمال آن کبرا می گردد و در نتیجه شبهات حکمیه را شامل نمی شود.

قرینه سوم: دلالت کلمه «بعینه» بر شبهات موضوعیه

امام علیه السـلام در کبرای کلی فرموده:«حتی تعرف الحرام بعینه»، پس، از کلمه «بعینه» به معنای «بشـخصه» استفاده کرده است و حال آنکه فقط در شـبهات موضوعیه است که پس از رفع شـبهه حرام بشخصه معلوم می شود و الا در شبهات حکمیه پس از رفع شبهه، حکم، تعین پیدا نمی کند به همین دلیل «بعینه» معنا ندارد.

بیـان فوق یکی از تقـاریر عبارت«بعینه» است که برای اثبات اختصاص این حـدیث به شـبهات موضوعیه اسـتفاده می شود لکن بیان های دیگری نیز از این تعبیر می توان استفاده کرد که در آینده در ضمن بررسی این وجه ذکر خواهد شد.

ص: ۱۷۳

قرینه چهارم: قرینه بودن «لک» بر شبهات موضوعیه

این قرینه از شیخنا الاستاد محقق حائری«ره» است و آن اینکه در روایت تعبیر به «کل شیئ هو لک حلال» شده است و «لک» قرینه است بر اینکه مراد از این حدیث شبهات موضوعیه می باشد چون مخاطب این حدیث شخصی است که معاصر با امام علیه السلام و در محضر ایشان است و امام علیه السلام در مواجهه با سوال این شخص حکم به حلیت فرموده در حالیکه اگر سوال این سائل از شبهات حکمیه بود معنا نداشت امام اینگونه جواب بدهد بلکه حکم واقعی همان مساله را برای او بیان می فرمود مثل اینکه کسی بر فراز منبر به مردم بگوید هر چیزی را که شک در حرمت آن کردید حلال است تا وقتی که حکم آن برای شما روشن شود، چنین مطلبی برای شبهات حکمیه صحیح نیست چون در شبهات حکمیه وظیفه فحص از حکم می باشد به خلاف شبهات موضوعیه که چنین اشکالی وارد نمی شود.

ان قلت: این اشکال بر همه ادله برائت مثل حدیث رفع نیز وارد می شود.

قلت: در حدیث رفع این اشکال وارد نمی شود چون در آنجا می فرماید: «رفع عن امتی» و امت پیامبر که همگی معاصر ایشان نیستند بلکه اکثر امت ایشان غیر معاصرین هستند.

قرینه پنجم: دلالت تعبیر«حتی تعلم انه حرام» بر شبهات موضوعیه

این قرینه در منتقی الاصول ذکر شده است(۱) و آن این است که در این حدیث فرموده:«حتی تعلم انه حرام» و نفرموده: «حتی تعلم حرمته» در حالیکه متناسب با شبهات حکمیه تعبیر دوم است نه تعبیر اول، چون در شبهات حکمیه تردید در اصل حکم است، به خلاف شبهات موضوعیه که با تعبیر اول تناسب دارد چون در شبهات موضوعیه حرام برای ما روشن است لکن مصداق آن را نمی شناسیم پس وقتی می فرماید: «حتی تعلم انه حرام» ظاهرش این است که می فرماید: «حتی تعلم انه مصداق للحرام».

۱- (۱) - در منتقی الاصول این قرینه ذکر نشده است بلکه قرینه «بعینه» ذکر شده و مورد مناقشه قرار گرفته است. رجوع شود به منتقی الاصول، ج۴، ص۴۲۵.

قرینه ششم: وجود قدر متیقن در مقام تخاطب

به دلیل وجود قرائن و خصوصیاتی که ذکر شد در اینجا قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد چون قدر متیقن در این حدیث شبهات موضوعیه می باشد و قدر متیقن در مقام تخاطب به حسب برخی از کلمات محقق خراسانی«ره» هم مانع انعقاد عموم است و هم جلوی انعقاد اطلاق را می گیرد، و اما نسبت به انعقاد اطلاق که خیلی از بزرگان می گویند قدر متیقن در مقام تخاطب مانع انعقاد اطلاق است و اما نسبت به عموم نیز طبق مبنای ایشان که می گوید هر عمومی نیاز دارد به اینکه در مدخول ادات عموم، انعقاد اطلاق صورت بگیرد به همین دلیل وجود قدر متیقن در مقام تخاطب به عمومیت عام نیز ضربه وارد می کند.

قرینه هفتم: اطمینان به سبب مجموع قرائن

اگر هر کدام از قرائن فوق جداگانه قابلیت قرینیت نداشته باشند لکن اجتماع همه این قرائن، موجب اطمینان می شود به اینکه این حدیث اختصاص به شبهات موضوعیه دارد و شبهات حکمیه را شامل نمی شود.

قرینه هشتم: استفاده از واژه «شیئ»

قرینه دیگر که ممکن است بیان شود این است که واژه «شیئ» که در این روایت آمده و فرموده:«کل شیئ لک حلال» با شبهات موضوعیه تناسب بیشتری دارد که بررسی آن خواهد آمد.

بنابراین اگر حتی اصل مطلب را بپذیریم مبنی بر اینکه این حدیث در مقام بیان اصاله الحل است لکن به دلیل وجود این قرائن باز هم نمی تواند برائت در شبهات حکمیه را ثابت نماید.

بررسی قرائن هشتگانه

جواب به قرینه اول: عدم مانعیت مثال نسبت به عمومات

قرینه اول این بود که این مثال ها همه از موارد شبهه موضوعیه است به همین دلیل معلوم می شود که آن کبرا نیز مربوط به شبهه موضوعیه است.

اشکال این وجه این است که این وجه به تنهایی نمی تواند کبرای صدر روایت را منحصر در شبهات موضوعیه نماید، چون اشکالی ندارد که قاعده کلیه ای گفته شود اما فقط برای یک سنخ از افراد آن قاعده مثال آورده شود مثل اینکه گفته شود: «اکرم کل عالم مثل محقق بروجردی و مرحوم امام»، در حالیکه این مثال ها منافاتی با شمول این دلیل نسبت به سنخ های دیگر مانند زنان عالمه و یا فلاسفه و متکلمین ندارد، پس مثال مانع شمول عمومات نیست و عمومات به ظهور اولیه خود باقی می مانند.

جواب به قرینه دوم: عدم اراده معنای اصطلاحی «بینه»

قرینه دوم که قرینه مهمی است این بود که امام علیه السلام در غایت فرمود«حتی تقوم به البینه» در حالیکه بیّنه مربوط به شبهات موضوعیه است.

برای تخلص از این قرینه جواب های مختلفی گفته شده که یکی از آنها فرمایش محقق خویی«ره» است، و از آنجا که این روایت هم در اثبات اصاله الحل مورد استفاده قرار می گیرد و هم در باب حجیت بینه به آن تمسک می شود به همین دلیل این فرمایش محقق خویی«ره» در فقه الحدیث این روایت اهمیت زیادی دارد، به همین دلیل است که برخی مثل مرحوم امام فرموده اند خبر عدل واحد در موضوعات حجت نیست بلکه حتما باید دو نفر عادل در موضوعات شهادت دهند تا قول آنها ثابت شود و مستند ایشان در این قول همین حدیث می باشد.

محقق خویی«ره» می گوید اگر چه کلمه «بینه» امروز اصطلاح برای دو شاهد عادل شده اما معنای لغوی «بینه» این نیست بلکه در عرف و نیز در قرآن کریم و سنت «بینه» به معنای «ما یُبیّن» است مثلا در آیه شریفه «حتی تاتیهم البینه» به این معنا نیست که «تا دو شاهد عادل بیاید» بلکه به این معناست که «تا دلیل و برهان بیاید»، در اینصورت وقتی بر خبر ثقه یا بر حجیت عدل واحد دلیل حجیت قائم شود می شود مصداق«مابیّن»، بنابراین مراد از «بینه» در این حدیث، دو شاهد عادل نیست تا اشکال شود که این حدیث اختصاص به شبهات موضوعیه دارد.

مناقشه در فرمایش محقق خویی«ره»

مناقشه اول: ظهور عطف به «أو»در مغایرت

همانطور که در این حدیث فرموده: «حتی یستبین او تقوم به البینه»، بینه و علم در مقابل هم و قسیم یکدیگر قرار داده شده است در حالیکه طبق فرمایش محقق خویی«ره» «تستبین» می شود مصداقی از مصادیق «ما یبیّن الشیئ»، پس قبل از «او» و بعد از آن یکی می شود در حالیکه ظاهر از «أو» مغایرت بین معطوف و معطوف علیه است.

پاسخ به مناقشه اول: امکان تصویر مغایرت بین معطوف و معطوف علیه

به این مناقشه اینگونه پاسخ داده شده که فرق «یستبین» با«بینه» در این است که در مورد اول خود به خود علم حاصل شده و مطلب روشن شده است به خلاف «بینه» که با اقامه دلیل محقق می شود اگر هم گفته شود که «یستبین» باب استفعال است و در باب استفعال معنای طلب اخذ شده است پس در استبانه نیز طلب علم وجود دارد گفته می شود این طلب مربوط به خود شیئ است چون فاعل «یستبین» خود شیئ است یعنی آن شیئ خواسته خود را نشان بدهد.

مناقشه دوم: حقیقت متشرعیه بودن واژه «بینه» در معنای اصطلاحی

مناقشه دوم به محقق خویی این است که تتبع در روایات نشان می دهد که واژه «بینه» از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله تا زمان ائمه به خصوص زمان امام صادق علیه السلام یک حقیقت متشرعیه پیدا کرده و این روایت نیز منقول از امام صادق علیه السلام است در نتیجه مراد از بینه همان شاهد عادل است که توضیح آن در جلسه بعد خواهد آمد.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قرائنی بود که در روایت مسعده بن صدقه اقامه شده بود و دلالت می کرد بر اینکه این حدیث فقط مربوط به شبهات موضوعیه است.

بحث به قرینه دوم رسید که حاصل آن این بود که واژه «بینه» در این حدیث دلالت می کند بر اینکه این حدیث اختصاص به شبهات موضوعیه دارد.

تقاریب قرینیت واژه «بینه» بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه

برای کیفیت دلالت این قرینه بر اختصاص حدیث به شببهات موضوعیه سه تقریب وجود دارد:

تقریب اول: ظهور «بینه» در معنای اصطلاحی

تقریب اول همانطور که در جلسه قبل ذکر شد این است که واژه «بینه» به معنای دو شاهد عادل است همانطور که در برخی از روایات دیگر فرموده: «حتی یجیئک الشاهدان یشهدان ان فیه المیته» پس معلوم می شود که «بینه» به معنای «شاهدان» است و دو شاهد عادل، در موضوعات حجیت دارد و الا در احکام، فقط خبر واحد حجت است.

جواب تقریب اول: ظهور «بینه» در معنای لغوی

ص: ۱۷۸

همانطور که بیان شد به این تقریب جواب داده شده است، محقق خویی«ره» در دوره های قبل یعنی دراسات و هدایه این سخن را قبول داشت اما در دوره مصباح الاصول این سخن را نپذیرفته و به آن جواب داده و گفته واژه «بینه» در لغت به معنای «ما یبیّن الشیئ» می باشد، بنابراین معنای این جمله این می شود که «حتی یستبین به غیر ذلک او تقوم به البینه» یعنی در همه موارد

شبهه حکم به حلیت می شود مگر اینکه علم یا مبیّن دیگری برای شما ثابت شود.

مناقشه اول در جواب تقریب اول: دلالت قرینه مقابله بر معنای اصطلاحی(لزوم وجود مغایرت)

برخی از اعلام در فرمایش محقق خویی«ره» مناقشه کرده اند و گفته اند طبق این جواب لازم می آید تقابل بین «یستبین» و «تقوم به البینه» تمام نباشد چون مقتضای مقابله این است که این دو با یکدیگر مغایرت داشته باشند در حالیکه طبق فرمایش محقق خویی«ره» «حتی یستبین» مصداقی از «بینه» می باشد و تردید بین مصداق و کلی صحیح نیست چون مثل این است که گفته شود یا زید اینجا بیاید یا انسان، بنابراین باید گفت به قرینه مقابله در اینجا «بینه» در معنای اصطلاحی استعمال شده است.

پاسخ به مناقشه اول: عدم دلالت قرینیت مقابله(امکان تصویر مغایرت)

همانگونه که بیان شد می توان به این مناقشه اینگونه پاسخ داد که «یستبین» یعنی خود به خود ظاهر شود و «تقوم به البینه» یعنی مُظهری پیدا شود و دلیلی اقامه شود در نتیجه طبق این جواب همانطور که شهید صدر«ره» نیز در حاشیه بر عروه به آن اشاره کرده است می توان گفت بین «یستبین» و «بینه» مغایرت وجود دارد پس می توان «بینه» را به معنای لغوی نیز فرض نمود؛

«بل یدخل الثانی فی الأول، إلا باعمال عنایه بحمل الاستبانه علی ظهور الشی ء فی نفسه، لا بمظهر»(۱) .

مناقشه دوم در جواب تقریب اول: ثبوت حقیقت متشرعیه برای معنای اصطلاحی

مناقشه دیگری که در آن جواب وجود دارد این است که پس از تتبع و استقراء برای ما ثابت شده که حتما در زمان صادقین علیهما السلام واژه «بینه» در محیط متشرعه حقیقت در معنای اصطلاحی شده بوده و دیگر کسی از واژه «بینه» به معانی دیگر منتقل نمی شده است بلکه به حسب بعض تتبعات از زمان پیامبر این اصطلاح جعل شده بود، مثل برخی از روایاتی که منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله است و می فرماید:«إِنَّمَا أَقْضِی بَیْنَکُمْ بِالْبَیِّنَاتِ وَ الْأَیْمَان »(۲) و یا برخی از روایات که دلالت بر «البینه للمدعی» می کنند و یا از امیرالمومنین علیه السلام نقل شده که در محاجه با ابوبکر در مورد فدک فرمود: بینه به معنای دو شاهد عادل بر فدک وجود دارد، و روایات دیگری که شیخنا الاستاد دام ظله تعداد آنها را ۵۰ روایت می دانست که در آنها «بینه» در معنای اصطلاحی استعمال شده است. پس می توان ادعا کرد این واژه حقیقت متشرعیه در معنای «شاهدین عدلین» پیدا کرده است.

تقریب دوم: تردد واژه «بینه» بین معنای لغوی و اصطلاحی

این تقریب از شیخنا الاستاد مرحوم میرزا جواد تبریزی است که گفته این مقابله نشان می دهد که ممکن است معنای «بینه» معنای لغوی آن نباشد در نتیجه امر مردد می شود بین اینکه از «بینه» معنای لغوی مقصود باشد یا معنای اصطلاحی مقصود باشد و وقتی مردد شد عبارت «الاشیاء کلها علی ذلک» محفوف بما یحتمل القرینیه می شود در اینصورت ظهور در مطلوب ما یعنی عمومیتی که شامل شبهات حکمیه نیز بشود پیدا نمی کند بنابراین چون در این حدیث واژه ای در عبارت وجود دارد که محتمل است قرینیت داشته باشد به همین دلیل عمومیت برای حدیث ثابت نمی شود.

۱- (۱) - .بحوث فی شرح العروه الوثقی، ج ۲، ص: ۸۷

۲- (۲) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۷، ص: ۴۱۴

جواب اول به تقریب دوم: اثبات معنای لغوی با اصاله الثبات

ممکن است به این فرمایش این جواب داده شود که در تردد بین معنای لغوی و معنای اصطلاحی به اصاله الثبات یا اصاله عدم النقل در لغت تمسک می کنیم و حکم به معنای لغوی این واژه می کنیم. بنابراین تردید با این اصل عقلایی از بین می رود و چنین اصل عقلایی یک اماره می باشد.

مناقشه در جواب اول: عدم جریان اصاله الثبات

جریان اصاله الثبات در صورتی صحیح است که اصل نقل برای ما معلوم نباشد اما اگر اصل نقل ثابت است ولی در تقدم و تاخر زمانی نقل شک شده است در اینصورت نمی توانیم به چنین اصلی تمسک کنیم، چون در بین عقلاء تمسک به چنین اصلی در چنین موردی یا قطعا وجود ندارد و یا وجود آن مشکوک است.

جواب دوم به تقریب دوم: اثبات معنای لغوی با استصحاب

دومین جواب این است که استصحاب عدم دلالت بر معنای اصطلاحی و یا استصحاب بقاء معنای این لفظ بر معنای لغوی و عرفی را جاری می کنیم در نتیجه این واژه ظهور در معنای لغوی پیدا می کند.

فرق این اصل با مورد قبل این است که اصاله عدم نقل یا اصاله الثبات یک اماره عقلاییه است ولی این استصحاب، یک اصل عملی است.

مناقشه در جواب دوم: لزوم اصل مثبت

اشکال این جواب این است که این اصل مثبت است چه استصحاب بقاء معنای لغوی جاری شود و چه استصحاب عدم دلالت بر معنای اصطلاحی از آن استفاده شود، چون استصحاب عدم دلالت بر معنای اصطلاحی لازمه اش این است که بر معنای لغوی دلالت می کند و این اصل مثبت است و اما اگر استصحاب بقاء دلالت بر معنای لغوی جاری شود نیز اشکالش این است که با جریان استصحاب، ثابت می شود که مدلول مستعمل فیه این لفظ همان معنای لغوی است و چون مدلول مستعمل فیه معنای لغوی است پس مراد جدی امام و مدلول تصدیقیه ثانی امام علیه السلام نیز همین معنای لغوی است بنابراین باز هم اصل مثبت پیش می آید چون مراد جدی امام علیه السلام لازمه مدلول مستعمل فیه کلام ایشان می باشد.

تقریب سوم: تردد معنای «بینه» بین معنای اصطلاحی و مطلق امور تعبدیه

این تقریب نیز از برخی اساتید ما دام ظله است که تقابل و قسیم بودن واژه «بینه» با عبارت «یستبین» به ما می فهماند که مراد از «بینه» معنای لغوی نیست در نتیجه امر آن دائر می شود بین اینکه خصوص دو شاهد عادل مقصود باشد یا اینکه مطلق امور تعبدیه مقصود باشد به عبارت دیگر این تعبیر وزان این است که گفته شود یا علم پیدا کنید و یا علمی، فرق این تقریب با تقریب قبل این است که در تقریب قبل تردید بین معنای لغوی و معنای اصطلاحی بود اما در این تقریب یقین داریم که معنای لغوی مراد نیست بلکه تردید بین معنای اصطلاحی و مطلق امور تعبدیه می باشد، اگر مطلق امور تعبدیه باشد شبهات حکمیه را نیز شامل می شود اما اگر خصوص شاهدین عدلین مراد باشد شبهات حکمیه را شامل نمی شود بنابراین کلام محفوف بما یحتمل القرینیه می شود و نمی تواند شبهات حکمیه را نیز شامل شود.

البته شیخنا الاستاد اگر چه در ابتدا می گوید تردد وجود دارد ولی در ادامه می فرماید چون ۵۰ روایت در این زمینه وجود دارد که در آنها «بینه» به معنای اصطلاحی است به همین دلیل حتی تردد نیز نداریم بلکه بینه متعین در معنای اصطلاحی است.

بنابراین چهار قول در مورد «بینه» در این روایت وجود دارد؛ قول اول که قول اخیر محقق خویی«ره» است می گوید این واژه ظهور معنای لغوی دارد، قول دوم که قول برخی از بزرگان مثل مرحوم امام است این است که ظهور این واژه در معنای اصطلاحی یعنی دو شاهد عادل است، قول سوم تردید بین معنای لغوی و اصطلاحی را بیان می کند و قول چهارم تردید بین خصوص شاهدین عدلین و مطلق حجج تعبدیه می باشد.

نتیجه قرینه دوم: دلالت بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه

بنابراین جواب اصلی این است که واژه «بینه» به دلیل تتبع در روایات ظهور در معنای اصطلاحی دارد بنابراین واژه «بینه» قرینه بر اختصاص این حدیث به شبهات موضوعیه می باشد.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوهی بود که دلالت می کرد بر اینکه روایت مسعده بن صدقه مخصوص به شبهات موضوعیه است و شبهات حکمیه را شامل نمی شود، بحث در قرینه دوم یعنی واژه «بیّنه» بود که با تقاریب ثلاثه ثابت شد که این واژه فقط با شبهات موضوعیه تناسب دارد.

جواب هایی به این قرینه داده شد یکی از این جواب ها از محقق خویی«ره» بود مبنی بر اینکه مراد از «بیّنه» در این روایت معنای لغوی آن یعنی «ما یبیّن»است نه معنای اصطلاحی، بنابراین با شبهات حکمیه نیز تناسب پیدا می کند.

اشکالاتی به محقق خویی«ره» وارد شد که یکی از آن اشکالات که مورد اعتماد ما نیز بود این بود که تتبع در روایات ثابت می کند که واژه «بیّنه» حقیقت جدیدی در معنای اصطلاحی پیدا کرده به نحو حقیقت متشرعیه، به این معنا که ابتدا شارع این لفظ را با قرینه در معنای اصطلاحی استعمال کرده و سپس با کثرت استعمال این واژه در معنای جدید حقیقت معنایی پیدا کرده است و معنای لغوی آن در استعمالات شارع مهجور شده است.

بحث استدراکی

استدراک اول: ذکر برخی از روایاتی که «بیّنه» در آنها به معنای اصطلاحی است

همانگونه که بیان شد روایات متعددی در این زمینه وجود دارند که مراد از «بیّنه» در آنها معنای اصطلاحی است که به برخی از آنها اشاره می شود. دو نفر از اصدقاء فضلا اعلام این روایات را جمع آوری کرده اند یکی از آنها جناب آقای لاریجانی«دام ظله» است که در کتابی که شرح حال پدر ایشان است رساله ای در مورد بیّنه نوشته است و در جواب محقق خویی«ره» این روایات را جمع آوری نموده است و دیگری جناب آقای شهیدی«دام ظله» است در کتاب اصولشان این روایات نقل شده است. بنده برخی از این روایات را به نقل از کتاب آقای شهیدی بیان میکنم؛

ص: ۱۸۳

روایت اول

«عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع إِذَا رَأَیْتُمُ الْهِلَالَ فَأَفْطِرُوا أَوْ شَهِدَ عَلَیْهِ عَدْلٌ مِنَ الْمُسْلِمِینَ إِلَی أَنْ قَالَ وَ إِنْ غُمَّ عَلَیْکُمْ فَعُدُّوا ثَلَاثِینَ لَیْلَةً ثُمَّ أَفْطِرُوا»(۱) .

مقصود از «شهد علیه عدل» دو شاهد عادل است که از جاهای دیگر استفاده می شود که هلال ماه شوال بوسیله آنها ثابت می گردد.

روایت دوم

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ نَصْرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی خَالِدٍ الْوَاسِطِیِّ قَالَ: أَتَیْنَا أَبَا جَعْفَرٍ ع فِی یَوْمٍ یُشَکُّ فِیهِ مِنْ رَمَضَانَ- فَإِذاً مَائِدَتُهُ مَوْضُوعَةٌ وَ هُوَ یَأْکُلُ وَ نَحْنُ نُرِیدُ أَنْ نَسْأَلَهُ فَقَالَ ادْنُوا لِلْغَدَاءِ إِذَا کَانَ مِثْلُ هَذَا الْیَوْمِ وَ لَمْ تَجِئْکُمْ فِیهِ بَیِّنَةُ رُؤْیَةٍ فَلَا تَصُومُوا إِلَی أَنْ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَلْحَقَ فِی رَمَضَانَ یَوْماً مِنْ غَیْرِهِ مُتَعَمِّداً فَلَیْسَ بِمُؤْمِنٍ بِاللَّهِ وَ لَا بِی»(۲) .

در این روایت از واژه «بیّنه» استفاده شده است و فرموده اگر بینه روشنی بر ماه رمضان اقامه نشد لازم نیست روزه بگیرید و از خارج می دانیم بینه ماه رمضان دو شاهد عادل می باشد.

روایت سوم

«مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ عِمْرَانَ بْنِ أَبِی عَاصِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَرْبَعَةٌ لَا تُسْتَجَابُ لَهُمْ دَعْوَةٌ أَحَدُهُمْ رَجُلٌ کَانَ لَهُ مَالٌ فَأَدَانَهُ بِغَیْرِ بَیِّنَةٍ یَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَ لَمْ آمُرْکَ بِالشَّهَادَةِ»(۳) .

دلالت این روایت اوضح از دیگر روایات است چون می فرماید شخصی مال خود را به دیگری قرض داد ولی به هنگام قرض دادن شاهد نگرفت در اینصورت خدای متعال به او می فرماید آیا به شما امر نکردم که شاهد بگیرید؟

ص: ۱۸۴

۱- (۱) - .وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۲۶۵ و ۲۸۸

۲- (۲) - .وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص: ۲۹۸

۳- (۳) - .وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص: ۳۳۸

آنچه که مورد ادعاست این است که در بیّنه اصطلاحی عدد خاص و صفت خاص لحاظ شده است و در این روایات اشاره به این دو ویژگی شده است و الا باید مانند حکم حاکم را نیز شامل می شد.

روایت چهارم

«وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فِي رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ امْرَأَتَهُ وَ عَصَبَتَهُ وَ تَرَكَ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَأَقَامَتِ الْمَرْأَةُ الْبَيِّنَةَ عَلَى خَمْسِمِائَةِ دِرْهَمٍ فَأَخَذَتْهَا وَ أَخَذَتْ مِيرَاثَهَا ثُمَّ إِنَّ رَجُلًا ادَّعَى عَلَيْهِ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَيِّنَةٌ فَأَقَرَّتْ لَه الْمَرْأَةُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَقَرَّتْ بِذَهَابِ ثُلُثِ مَالِهَا وَ لَا مِيرَاثَ لَهَا تَأْخُذُ الْمَرْأَةُ ثُلُثَيِ الْخَمْسِمِائَةِ وَ تَرُدُّ عَلَيْهِ مَا بَقِيَ لِأَنَ إِقْرَارَهَا عَلَى نَفْسِهَا بِمَنْزِلَهِ الْبَيِّنَهُ»(۱) .

پس معلوم می شود که بیّنه در شرع معنای خاصی پیدا کرده که اقرار به منزله آن است.

روایت پنجم

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّمَا جُعِلَتِ الْبَيِّنَهُ فِي النِّكَاحِ مِنْ أَجْلِ الْمَوَارِيثِ»(۲) .

در عامه بیّنه بر نکاح لازم است اما بیّنه بر طلاق لازم نیست اما نزد عامه بیّنه بر طلاق واجب است و بیّنه بر نکاح مستحب است این بیّنه نیز یعنی شاهد عادل، حال در این روایت که بیّنه بر نکاح را به دلیل مواریث می داند همان بیّنه ای اراده شده است که در ادله دیگر دو شاهد عادل دانسته شده است.

ص: ۱۸۵

۱- (۴) - .وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص: ۳۲۸

۲- (۵) - .وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص: ۹۹

روایت ششم

«وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ قَذَفَ امْرَأَتَهُ بِالزِّنَا وَ هِیَ خَرْسَاءُ صَمَّاءُ لَا تَسْمَعُ مَا قَالَ قَالَ إِنْ کَانَ لَهَا بَیِّنَةٌ فَشَهِدَتْ عِنْدَ الْإِمَامِ جُلِدَ الْحَدَّ وَ فُرِّقَ بَیْنَهَا وَ بَیْنَهُ ثُمَّ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَداً وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ لَهَا بَیِّنَةٌ فَهِیَ حَرَامٌ عَلَیْهِ مَا أَقَامَ مَعَهَا وَ لَا إِثْمَ عَلَیْهَا مِنْهُ»(۱) .

روایت هفتم

«... فَقَالَ أَ رَأَیْتَ إِنْ أَقَامَتْ بَیِّنَةً إِلَی کَمْ کَانَتْ تَحْتَاجُ فَقُلْتُ شَاهِدَیْنِ...»(۲) .

از این روایت معلوم می شود که معنای بینه نزد سائل معلوم بوده است لکن حضرت می خواسته از او سوال کند تا معلوم شود مساله را بلد است یا نه؟ لذا امام علیه السلام از تعداد بینه از او سوال می نماید.

روایت هشتم

«مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ شُعَیْبٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ یَأْتِی الْقَوْمَ فَیَدَّعِی دَاراً فِی أَیْدِیهِمْ وَ یُقِیمُ الْبَیِّنَةَ وَ یُقِیمُ الَّذِی فِی یَدِهِ الدَّارُ الْبَیِّنَةَ أَنَّهُ وَرِثَهَا عَنْ أَبِیهِ وَ لَا یَدْرِی کَیْفَ کَانَ أَمْرُهَا قَالَ أَکْثَرُهُمْ بَیِّنَةً یُسْتَحْلَفُ وَ تُدْفَعُ إِلَیْهِ وَ ذَکَرَ أَنَّ عَلِیّاً ع أَتَاهُ قَوْمٌ یَخْتَصِمُونَ فِی بَغْلَةٍ فَقَامَتِ الْبَیِّنَةُ لِهَؤُلَاءِ أَنَّهُمْ أَنْتَجُوهَا عَلَی مِذْوَدِهِمْ وَ لَمْ یَبِیعُوا وَ لَمْ یَهَبُوا [وَ قَامَتِ الْبَیِّنَةُ لِهَؤُلَاءِ بِمِثْلِ ذَلِکَ] فَقَضَی ع بِهَا لِأَکْثَرِهِمْ بَیِّنَةً وَ اسْتَحْلَفَهُمْ قَالَ فَسَأَلْتُهُ حِینَئِذٍ فَقُلْتُ أَ رَأَیْتَ إِنْ کَانَ الَّذِی ادَّعَی الدَّارَ قَالَ إِنَّ أَبَا هَذَا الَّذِی هُوَ فِیهَا أَخَذَهَا بِغَیْرِ ثَمَنٍ وَ لَمْ یُقِمِ الَّذِی هُوَ فِیهَا بَیِّنَةً إِلَّا أَنَّهُ وَرِثَهَا عَنْ أَبِیهِ قَالَ إِذَا کَانَ الْأَمْرُ هَکَذَا فَهِیَ لِلَّذِی ادَّعَاهَا وَ أَقَامَ الْبَیِّنَةَ عَلَیْهَا»(۳) .

۱- (۶) - .وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص: ۴۲۸

۲- (۷) - .وسائل الشیعه، ج ۲۶، ص: ۲۱۴

۳- (۸) - وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۲۴۹.

این روایت در مورد شخصی است که نسبت به خانه ای که در دست دیگران است اقامه بینه می کند و آن اشخاص نیز بر مالکیت خود اقامه بینه می کنند امام علیه السلام می فرماید کسی که بینه او اکثر است به همراه قسم قولش مقدم می شود.

روایت نهم

«مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أُتِیَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِجَارِیَهٍ قَدْ شَهِدُوا عَلَیْهَا أَنَّهَا بَغَتْ وَ کَانَ مِنْ قِصَّتِهَا أَنَّهَا کَانَتْ عِنْدَ رَجُلٍ وَ کَانَ الرَّجُلُ کَثِیراً مَا یَغِیبُ عَنْ أَهْلِهِ فَشَبَّتِ الْیَتِیمَهُ فَتَخَوَّفَتِ الْمَرْأَهُ أَنْ یَتَزَوَّجَهَا زَوْجُهَا فَدَعَتْ نِسْوَهً حَتَّی أَمْسَکُوهَا فَأَخَذَتْ عُذْرَتَهَا بِإِصْبَعِهَا فَلَمَّا قَدِمَ زَوْجُهَا مِنْ غَیْبَتِهِ رَمَتِ الْمَرْأَهُ الْیَتِیمَهَ بِالْفَاحِشَهِ وَ أَقَامَتِ الْبَیِّنَهَ مِنْ جَارَاتِهَا اللَّاتِی سَاعَدْنَهَا عَلَی ذَلِکَ فَرُفِعَ ذَلِکَ إِلَی عُمَرَ فَلَمْ یَدْرِ کَیْفَ یَقْضِی فِیهَا ثُمَّ قَالَ لِلرَّجُلِ ائْتِ عَلِیَّ بْنَ أَبِی طَالِبٍ- وَ اذْهَبْ بِنَا إِلَیْهِ فَأَتَوْا عَلِیّاً ع وَ قَصُّوا عَلَیْهِ الْقِصَّهَ فَقَالَ لِامْرَأَهِ الرَّجُلِ أَ لَکِ بَیِّنَهٌ أَوْ بُرْهَانٌ قَالَتْ لِی شُهُودٌ هَؤُلَاءِ جَارَاتِی یَشْهَدْنَ عَلَیْهَا بِمَا أَقُولُ: فَأَحْضَرَتْهُنَّ وَ أَخْرَجَ عَلِیٌّ ع السَّیْفَ مِنْ غِمْدِهِ فَطَرَحَهُ بَیْنَ یَدَیْهِ وَ أَمَرَ بِکُلِّ وَاحِدَهٍ مِنْهُنَّ فَأُدْخِلَتْ بَیْتاً ثُمَّ دَعَا امْرَأَهَ الرَّجُلِ فَأَدَارَهَا بِکُلِّ وَجْهٍ فَأَبَتْ أَنْ تَزُولَ عَنْ قَوْلِهَا فَرَدَّهَا إِلَی الْبَیْتِ الَّذِی کَانَتْ فِیهِ وَ دَعَا إِحْدَی الشُّهُودِ وَ جَثَا عَلَی رُکْبَتَیْهِ ثُمَّ قَالَ أَ تَعْرِفِینِی أَنَا عَلِیُّ بْنُ أَبِی طَالِبٍ وَ هَذَا سَیْفِی وَ قَدْ قَالَتِ امْرَأَهُ الرَّجُلِ مَا قَالَتْ وَ رَجَعَتْ إِلَی الْحَقِ وَ أَعْطَیْتُهَا الْأَمَانَ فَإِنْ لَمْ تَصْدُقِینِی لَأَمْلَأَنَّ السَّیْفَ مِنْکِ فَالْتَفَتَتْ إِلَی عُمَرَ وَ قَالَتْ الْأَمَانَ عَلَی الصِّدْقِ فَقَالَ لَهَا عَلِیٌّ ع فَاصْدُقِی قَالَتْ لَا وَ اللَّهِ إِنَّهَا رَأَتْ جَمَالًا وَ هَیْئَهً فَخَافَتْ فَسَادَ زَوْجِهَا فَسَقَتْهَا الْمُسْکِرَ وَ دَعَتْنَا فَأَمْسَکْنَاهَا فَافْتَضَّتْهَا بِإِصْبَعِهَا فَقَالَ عَلِیٌّ ع اللَّهُ أَکْبَرُ أَنَا أَوَّلُ مَنْ فَرَّقَ بَیْنَ الشَّاهِدَیْنِ إِلَّا دَانِیَالَ النَّبِیَّ ع- فَأَلْزَمَ عَلِیٌّ ع الْمَرْأَهَ حَدَّ الْقَاذِفِ وَ أَلْزَمَهُنَّ جَمِیعاً الْعُقْرَ وَ جَعَلَ عُقْرَهَا أَرْبَعَمِائَهِ دِرْهَمٍ وَ أَمَرَ الْمَرْأَهَ أَنْ تُنْفَی مِنَ الرَّجُلِ وَ یُطَلِّقَهَا زَوْجُهَا وَ زَوَّجَهُ الْجَارِیَهَ وَ سَاقَ عَنْهُ عَلِیٌّ ع ثُمَّ ذَکَرَ حَدِیثَ دَانِیَالَ- وَ أَنَّهُ حَکَمَ فِی مِثْلِ هَذَا بِتَفْرِیقِ الشُّهُودِ وَ اسْتِقْصَاءِ سُؤَالِهِمْ عَنْ جُزْئِیَّاتِ الْقَضِیَّهِ»(1) .

۱- (۹) - .وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۲۷۷- اقول: اگر چه ادامه روایت شاهد بحث نیست اما چون به یکی از عدالت ورزی های امیرالمومنین علیه السلام ارتباط دارد تیمنا ذکر گردید

در این روایت اگر «بینه» به معنای لغوی باشد مرادف با «برهان» می شود در حالیکه این دو در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند و ظهور مقابله در مغایرت معنای آن دو است.

بنابراین به قرینه این روایات ثابت می شود که «بینه» ظهور در معنای اصطلاحی دارد و لااقل اگر هم ظهور در معنای اصطلاحی پیدا نکند لکن اجمال پیش می آید و تقاریب دوم و سوم ثابت می شود که طبق آنها عموم «الاشیاء کلها علی ذلک» محفوف بما یحتمل للقرینیه می شد و از عمومیت ساقط می شد.

استدراک دوم

جواب دوم به تقریب اول: عدم انحصار غایت در «بیّنه» دلیل بر تعمیم

جواب دیگری که به قرینیت «بیّنه» بر اختصاص حدیث حلّ به شبهات موضوعیه داده می شود این است که رفع شبهات موضوعیه فقط بوسیله علم و بیّنه اصطلاحی نیست بلکه از طریق حجج دیگر مثل استصحاب، حکم حاکم و یا اقرار نیز می توان شبهه را بر طرف نمود در حالیکه برای رفع شبهه، در روایت فقط علم و بینه را بیان فرموده است، بنابراین ممکن است به دلیل اینکه در غایت همه راه های رفع شبهه موضوعیه بیان نشده گفته شود «کل شیئ» هم شامل شبهات حکمیه می شود و هم شامل شبهات موضوعیه، و اگر در غایت راه های رفع شبهه حکمیه بیان نشده از این باب است که روایت در مقام استیفاء همه راه ها نبوده است چون حتی در شبهات موضوعیه نیز همه راه ها بیان نشده است، بنابراین واژه بینه نمی تواند قرینه باشد بر اینکه از عموم «کل شیئ» و یا «الاشیاء کلها» دست برداریم، بنابراین معلوم می شود که امام علیه السلام نه نسبت به شبهات حکمیه استیفاء فرموده و نه نسبت به شبهات موضوعیه، بلکه راه های شاخص را بیان فرموده و راه های دیگر مثل استصحاب، حکم حاکم، خبر ثقه و مانند آنها را ذکر نفرموده است.

به عبارت دیگر گاهی انسان قاعده ای را ذکر می کند و سپس می گوید: «کلُ علی حسب مورده» مثلا می گوید به امام جماعت اقتدا کنید چه زن باشد و چه مرد باشد در حالیکه معنای آن این نیست که همه می توانند هم به زن اقتدا کنند و هم به مرد، بلکه به این معناست اگر مأمومین مرد بودند به مرد اقتدا کنند و اگر زن بودند می توانند به مرد یا زن اقتدا نمایند.

اصل این جواب از مرحوم آقای صافی(۱) از تلامذه محقق خویی«ره» در دوره الهدایه فی الاصول است که در هامش کتاب، این بیان را ذکر نموده است؛

«أنّه لو کان مدلول الروایه مختصّا بالشبهه الموضوعیّه أیضا لما کانت الحجّه علی الحرمه منحصره فی العلم و البیّنه، بل یکفی حکم الحاکم و الاستصحاب، فیمکن أن یقال: إنّ مدلول الروایه أعمّ من الشبهه الحکمیّه و الموضوعیّه، و عدم ذکر العادل الواحد الثقه من قبیل عدم ذکر الاستصحاب و حکم الحاکم، فلیس ذکره دالّا علی الانحصار حتی یقال: إنّه قرینه علی اختصاص الروایه بالشبهه الموضوعیه.

و بعباره أخری: أنّ المدلول هو أعمّ من الحکمیّه و الموضوعیّه، و الرافع لأصاله الحلّیّه أمران: أحدهما: العلم بالحرمه، و هو مشترک بین الموضوعیّه و الحکمیّه، و الآخر: قیام البیّنه، و هو بناء علی الاصطلاح المستحدث مختصّ بالموضوعیّه، و بناء علی معناها اللغوی شامل لکلّ حجّه حتی الخبر الواحد الثقه، فهو أیضا مشترک»(۲) .

مناقشه در جواب فوق: خلاف ظاهر بودن بیان فوق

اشکال این بیان این است که مقداری خلاف ظاهر است چون ظاهر این است که این غایت در تمام افراد جریان دارد و اینکه گفته شود «کل علی حسب مورده» نیاز به قرینه دارد.

ص: ۱۸۹

۱- (۱۰) -مرحوم آیت الله شیخ حسن صافی اصفهانی.

۲- (۱۱) - .الهدایه فی الأصول، ج ۳، ص: ۲۸۶

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

جواب به قرینه سوم: عدم دلالت واژه «بعینه» بر اختصاص به شبهات موضوعیه

قرینه سوم، اشتمال حدیث شریف بر واژه «بعینه» بود، این قرینه از این حیث مهم است که هم در این طایفه وجود دارد و هم در طایفه بعد، بنابراین اگر ثابت شود که این کلمه اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه را ثابت می کند مقدار دلالت طائفه ثانیه نیز مشخص می شود.

عده ای از اعلام به این قرینه استناد کرده اند بر این که روایت حلّ، فقط اختصاص به شبهات موضوعیه دارد، قبل از جواب به این قرینه لازم است بیان های مختلفی که در توضیح قرینیت «بعینه» وجود دارد ذکر شود و پس از هر بیان، جواب آن نیز مورد بررسی قرار بگیرد؛

بیان های قرینه سوم

بیان اول: اختصاص داشتن حدیث به شبهات موضوعیه به سبب ظهور قید «بعینه» در احترازی بودن

این بیان شاید اهمّ بیانات باشد که محقق خویی«ره» در مصباح الاصول اصل آن را بیان نموده و با تعدیلات و توضیحاتی آن را ذکر می کنیم، این بیان مشتمل بر چند مقدمه است؛

مقدمه اول

ظاهر این است که لفظ «بعینه» قید احترازی است نه توضیحی، چون در ابتدا احتمال داده می شود که این کلمه تاکید برای «تعلم» باشد به این معنا که واقعا بدانید نه اینکه مظنه باشد در اینصورت ضمیر «بعینه» به علم بر می گردد و یا احتمال داده می شود که تاکید برای «حرام» باشد لکن ظاهر واژه ها و عناوین این است که مقصود از آنها تاسیس است نه تاکید، بنابراین ظهور «بعینه» در این است که اشاره به مطلب جدیدی دارد علاوه بر اینکه خصوصیت مقام نیز با احترازی بودن «بعینه» سازگاری دارد، چون اگر این کلمه را تاکید برای علم بدانیم خلاف ظاهر عبارات روایت است چون ظاهر روایت این است که «بعینه» قید برای «حرام» است که در نزدیکی آن قرار دارد.

ص: ۱۹۰

مقدمه دوم

آنچه که متبادر به ذهن است این است که بوسیله کلمه «بعینه» از «حرام لابعینه» احتراز شده است، یعنی هر چیزی حلال است تا

اینکه بعینه بدانی که حرام است اما اگر حرام لابعینه وجود داشت حلیت نسبت به آن استمرار دارد، پس غایت برای پایان حکم حلیت، علم به حرام بعینه می باشد.

مقدمه سوم

مقدمه سوم که مقدمه مهمی است این است که علم به حرام لابعینه به گونه ای که احتراز از آن لازم باشد در شبهات حکمیه تصویر درستی ندارد به خلاف شبهات موضوعیه، با این توضیح که در شبهات موضوعیه در کنار اینکه شک در حکم داریم علم به حرام لابعینه نیز داریم، مثلا مکلف با لباسی می خواهد نماز بخواند و شک در نجاست آن لباس می کند در اینجا علم وجود دارد به اینکه در دنیا یک لباس نجس وجود دارد و ممکن است آن لباس نجس همین باشد بنابراین علم به وجود لباس نجس وجود دارد و احتمال می دهد آن لباس نجس همین لباس مورد نظر باشد و یا اگر نسبت به خمر بودن مایعی شک کرد اگر چه شک در حکم حرمت و حلیت آن می کند لکن در کنار آن می داند که در عالم خمرهایی وجود دارد لکن نمی داند که آیا این مایع مورد نظر نیز خمر است یا نه؟ بنابراین در همه شبهات موضوعیه یک علم به حرام لابعینه (علم اجمالی) وجود دارد، حال حدیث شریف می خواهد بفرماید در چنین مواردی حکم به حلیت می شود تا اینکه علم به حرام بعینه برای شما حاصل شود و علم به حرام لابعینه در اینجا مضرّ به اصاله الحلّ نیست. بله در جایی که علم به حرام لابعینه به نحو محصوره وجود دارد این قید صلاحیت برای احتراز ندارد چون در موارد شبهه محصوره اصاله الحلیه جاری نیست اما در مواردی که اطراف علم اجمالی غیر محصور و یا خارج از مورد ابتلاست این قید احترازی است و اصاله الحلّ برای آن موارد ثابت می شود.

بنـابراین علم به حرام لاـبعینه فقط در شـبهات موضوعیه وجود دارد به همین دلیل احتراز از آن نیکوست اما در شـبهات حکمیه معمولاـ چنین علم اجمـالی در بسـیاری از موارد وجود نـدارد مثل شک در حرمت شـرب توتون که در کنار آن علم به حرمت توتون وجود نـدارد به همین دلیل به احتراز از «علم لابعینه» در شـبهات حکمیه نیاز نمی باشد، بله در برخی موارد می توان علم اجمـالی را در شـبهات حکمیه نیز فرض نمود -مثـل اینکه علم اجمـالی وجود دارد به حرمت غنـا یـا رقص، مثلا در واژه «زَفن» اختلاـف است که آیـا به معنـای پایکوبی است یا به معنای رقص؟ برخی فتوای به حرمت رقص داده انـد و مسـتند آنها روایتی است که نهی از زَفن فرموده امـا برخی دیگر مثـل شـیخنا الاسـتاد آقـای قاروبی«ره» می فرمود «زفن» به معنای پایکوبی است نه رقص به همین دلیـل ایشـان قائـل به حرمت مطلق رقص نبود- لکن چنین مواردی در شـبهات حکمیه بسـیار نـادر است و قـابل توجه نمی باشد.

بنابراین در شبهات حکمیه ما یُحترز عنهی که قابل این باشد که از آن احتراز شود وجود ندارد.

پس خلاـصه فرمـایش محقق خویی این می شود که ظـاهر قیـد «بعینه» احـترازی بودن است، از طرفی ظـاهر در محـترز عنه این است که ضـد «بعینه» می باشد به همین دلیل ظاهر این است که این قید آمده تا «حرام لا بعینه» را خارج نماید و از طرف دیگر «علم به حرام لابعینه» در شـبهات موضوعیه وجود دارد نه شـبهات حکمیه در نتیجه حـدیث حلّ اختصاص به شـبهات موضوعیه دارد و شبهات حکمیه را شامل نمی شود.

جواب بیان اول: ظهور در احترازی بودن«بعینه» موجب اختصاص نمی شود

جواب بیان اول این است که این جواب آنچه را که اثبات می کند این است که اگر موضوع حدیث، فقط شبهات حکمیه باشد تمام نیست چون ذکر چنین غایتی برای چیزی که یا وجود ندارد و یا خیلی نادر است لغو است و در شبهات حکمیه «حرام لابعینه» وجود ندارد تا بوسیله قید «بعینه» از آن احتراز شود، اما اگر موضوع حدیث، اعم از شبهات حکمیه و موضوعیه باشد وجود چنین قیدی لغو نیست چون اگر چه نسبت به برخی از افراد این قید وجود ندارد اما همین قدر که نسبت به دیگر افراد چنین قیدی صحیح است به همین دلیل از لغویت خارج می شود مثل اینکه گفته شود همه انسان ها را اکرام کنید الا کسانی که ریش بلند دارند چنین قیدی اگر چه نسبت به زنان معنا ندارد اما این دلیل نمی شود که گفته شود دلیل عام، شامل زنان نمی شود بله اگر از آن عام فقط زنان مقصود بودند چنین قیدی صحیح نبود چون در صنف زنان احتراز از چنین صفتی معنا ندارد، اما اگر جامع زنان و مردان مقصود باشد ذکر قیدی که نسبت به برخی از افراد معنا ندارد اما نسبت به دیگر افراد صحیح است اشکالی ندارد.

بنابراین بیان فوق در صورتی صحیح بود که ادعا این بود که حدیث حلّ فقط شبهات حکمیه را در برمی گیرد اما اگر بگوییم موضوع حدیث حلّ اعم از شبهات حکمیه و موضوعیه است بیان محقق خویی«ره» صحیح نمی باشد.

احتمال می دهم اصل این اشکال از شهید صدر«ره» باشد که اگر در روایت خصوص شبهات حکمیه مقصود بود فرمایش محقق خویی«ره» ردّ استدلال به حدیث بود اما اگر گفته شود موضوع روایت، جامع شبهات حکمیه و موضوعیه است در اینصورت اشکال محقق خویی«ره» وارد نمی شود.

ص: ۱۹۳

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قرینه سوم یعنی کلمه «بعینه» بر اختصاص روایت مسعده به شبهات موضوعیه بود، همانطور که گذشت برای قرینیت این کلمه بیان هایی وجود دارد که بیان اول آن ذکر گردید، حاصل بیان اول که فرمایش محقق خویی«ره» بود این شد که ظاهر قید «بعینه» احترازی بودن است، در نتیجه این قرینه آمده تا از موارد حرام لابعینه احتراز نماید به این معنا که تنها چیزی که به اصاله الحلیه پایان می دهد علم بعینه به حرام است و چون حرام لابعینه در شبهات حکمیه یا اصلا تصوری ندارد و یا نادر است به همین دلیل این روایت، اختصاص به شبهات موضوعیه دارد.

در جواب اول به این فرمایش گفتیم اگر این روایت فقط اختصاص به شبهات حکمیه داشت چنین اشکالی وارد بود اما اگر گفتیم عموم وضعی این روایت، شبهات موضوعیه و حکمیه را در بر می گیرد در نتیجه این اشکال وارد نمی شود چون در عرف متداول است که لفظ عامی را استعمال نمایند اگر چه برخی از افراد آن نادر الوقوع باشد، مخصوصا که در شبهات حکمیه، حرام لابعینه معدوم نیست بلکه در برخی موارد وجود دارد.

البته لازم به ذکر است که گفته شود بیان محقق خویی«ره» غیر از این است که گفته شود احتفاف به این قرینه جلوی ظهور را می گیرد، چون بیان محقق خویی«ره» این است که بوسیله لفظ «بعینه» روایت مسعده ظهور در اختصاص به شبهات موضوعیه پیدا می کند به همین دلیل اشکال می شود که چنین ظهوری شکل نمی گیرد، اما در بیان بعد خواهد آمد که قرینه «بعینه» باعث می شود که عموم «اشیاء» یا «کل شیئ»، محفوف بما یحتمل القرینیه شود در نتیجه عمومیت روایت از بین می رود و شبهات حکمیه را شامل نمی شود.

ص: ۱۹۴

جواب دوم به بیان اول: عدم ندرت شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی در موارد خارج ابتلاء

در شبهات حکمیه آنچه که نیست و یا نادر الوقوع است این است که مشکوک الحلیه و الحرمه در طرف یک علم اجمالی غیر محصوره قرار بگیرد، اما علم اجمالی هایی که منجّز نیست مثل اینکه برخی از اطراف از محل ابتلاء خارج باشد زیاد وجود دارد و نادر الوقوع نیست.

جواب سوم به بیان اول: تفسیر دیگر برای احترازی بودن «بعینه»

جواب سومی که به بیان محقق خویی«ره» می توان داد این است که مراد از «حرام لا بعینه» یک وقت عنوان «حرام لابعینه»

است که در اینصورت قابـل تعقـل است و تصویر دارد، مثلاـ می دانیم کـاسه ای در اینجـا نجس است اما نمی دانیم این کاسـه نجس کدام است؟ در اینصورت اشاره به کاسه مبهم می کنیم و می گوییم نجس است اما عین آن برای ما مشـخص نیست، اما یک وقت می گوییم این برای تو حلال است الا اینکه بعینه بـدانی حرام است اما اگر همین کاسه ای که حلال بعینه است برای تو حرام لاـبعینه شـد بـاز هم حلال است در این فرض اینکه یک کاسه مشـخص خارجی حلال بعینه باشـد و در همان حال آن شیئ، حرام لاـبعینه نیز باشـد قابـل تصور نیست چون ضـمیر «حرام بعینه» به همـان «شـیئ» بر می گردد نه اینکه ضـمیر «بعینه» به علمی برگردد کـه از «تعلم» اسـتفاده می شـود، بنـابراین «حرام بعینه» معلـوم است که به معنـای علم تفصـیلی به حرمت است اما اینکه این شـیئ «حرام لابعینه» شود قابل تصویر نیست، چون قابل تعقل نیست که این شیئ خارجی، هم حلال باشد و هم «حرام لابعینه» باشد.

ص: ۱۹۵

بنابراین فرمایش محقق خویی«ره» که محترز عنه «حرام لابعینه» است تعقل ندارد.

اما اگر احترازی بودن «بعینه» را به گونه دیگری تفسیر نماییم ممکن است بتوان از یک طرف آن را تعقل نمود و از طرف دیگر شبهات حکمیه را نیز داخل در مدلول روایت نمود با این توضیح که وقتی در عرف گفته می شود آیا زید را بعینه دیدی؟ مراد این است که آیا خود زید را دیدی یا شبیه او را دیدی؟ به این معنا که آیا یقین کردی خودش بوده و شبیه او نبوده؟ در اینجا نیز می فرماید این شیئ حلال است بعینه، یعنی خودش حرام است نه مقدمات، مزاولات و متعلقات آن. این معنا قابل تعقل است و منافاتی با احترازی بودن قید «بعینه» نیز ندارد، به خلاف اینکه محترز عنِهِ «بعینه»، «حرام لابعینه» باشد که در شبهات موضوعیه تعقل ندارد. حال اگر چنین تفسیری برای احترازیه بودنِ این قید شود در اینصورت روایت، اختصاص به شبهات موضوعیه پیدا نمی کند بلکه شبهات حکمیه را نیز شامل می شود، مثل اینکه اگر شک شود که روایات، دال بر حرمت خود غنا هستند یا حرمت ملازمات و حواشی غنا؟ در اینصورت با تمسک به حدیث حلّ می توانیم بگوییم غنا حلال است تا اینکه علم به حرمت خود غنا پیدا کنیم چون احتمال دارد حرمت غنا به دلیل مزاولات و ملازمات آن باشد نه خد غنا، همانگونه که برخی بزرگان فرموده اند، در نتیجه تا وقتی که دلیل بر حرمت خود غنا پیدا نشده طبق حدیث حلّ حکم به حلیّت غنا می کنیم.

بنابراین محترز عنِهِ بیان محقق خویی«ره» یعنی «حرام لابعینه» در شبهات موضوعیه قابل تعقل نیست به همین دلیل محترز عنه را به گونه دیگری تصویر می کنیم که هم با شبهات موضوعیه سازگار است و هم با شبهات حکمیه، و آن محترز عنه، ملازمات و مزاولات «شیء» می باشد.

ص: ۱۹۶

بنابراین با تحفظ بر احترازی بودن قیود نیز می توان گفت این روایت اعم است و شبهات حکمیه را نیز شامل می شود.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

همانطور که در جلسات قبل بیان شد قرائنی برای اختصاص حدیث مسعده بن صدقه به شبهات موضوعیه وجود دارد، یکی از این قرائن، واژه «بعینه» بود که چند بیان برای قرینیت آن وجود دارد، بیان اول و جواب های آن در جلسه قبل ذکر گردید.

بیان دوم در قرینیت واژه «بعینه» بر اختصاص حدیث به شبهات موضوعیه: عدم عینیّت داشتن احکام کلیّه

اصل این بیان از محقق نائینی«ره» در فوائد الاصول است، ایشان می گوید مفاد «بعینه» یعنی بذاته و بشخصه و این مفاد در کلیات و مفاهیم کلیه تطبیق نمی شود، چون معنا ندارد گفته شود: «حتی تعلم الحکم بعینه» یا «تعرف الحرمه بعینها» یا «تعرف الوجوب بعینه» چون کلیات تشخص و عینیت ندارند اما در موضوعات اینگونه نیست چون موضوعات تشخص و عینیت دارند، پس معلوم می شود در این روایت فقط نظر به شبهات موضوعیه شده است پس این روایت نه مخصوص به شبهات حکمیه است و نه اعم از شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه است، بلکه فقط شبهات موضوعیه از این روایت اراده شده است؛

«کلمه «بعینه» فانّ معرفه الشی ء بعینه إنّما یکون فی الموضوعات الخارجیه و لا معنی لأن یقال: حتی تعرف الحکم بعینه.

و من ذلک یظهر: اختصاص قوله علیه السّلام «کل شی ء لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» بالشبهات الموضوعیه، فانّه لو لا کلمه «بعینه» کان الخبر عامّا للشبهات الحکمیه و الموضوعیه، کقوله علیه السّلام «کل شی ء لک طاهر حتی تعلم أنّه قذر» و لکن لفظه «بعینه» توجب ظهور الخبر فی الشبهات الموضوعیه»(۱) .

۱- (۱) - .فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۴

جواب بیان دوم: امکان تشخّص و عینیّت احکام

برخی از اعلام«دام ظله» در جواب به بیان فوق گفته اند این بیان درست نیست چون «بعینه» در مقابل ابهام است، پس «بعینه» یعنی با تعین و تشخصش، مثل اینکه گفته شود: «حتی تعرف الحق بعینه» در حالیکه «حق» همیشه یک شیئ خارجی نیست بله ممکن است یک قضیه کلیه باشد، بنابراین«بعینه» به معنای تشخّص و عینیّت و عدم ابهام، بر کلیات نیز قابل تطبیق است، مثلا شارع می گوید هر چیزی برای تو حلال است ولو اینکه به نحو شبهه حکمیه در آن شک کرده باشی مثل اینکه به علم اجمالی

یا منام در مسجد حرام باشد و یا کف زدن در مسجد؟ در اینصورت کلمه «بعینه» شبهات حکمیه مقرون به علم اجمالی را نیز شامل می شود، در اینصورت اگر بگوییم ترخیص در همه اطراف علم اجمالی جائز است و علم اجمالی علت تامه برای وجوب موافقت قطعیه و حرمت مخالفت قطعیه نیست می توان گفت شارع با این حدیث در همه موارد علم اجمالی ترخیص می دهد، اگر هم گفتیم که در شبهات محصوره ممکن نیست شارع ترخیص در اطراف شبهه بدهد در اینصورت شبهه محصوره از این حدیث خارج می شود و موارد دیگر مثل شبهه غیر محصوره و یا شبهات محصوره ای که برخی از اطراف آن از محل ابتلا خارج است باقی می ماند، حال وقتی این حدیث در شبهات مقرون به علم اجمالی برائت را ثابت نمود به اولویت برائت در شبهات بدویه را ثابت می کند، پس معنای روایت این می شود که هر چیزی بر تو حلال است تا اینکه بدانی خود آن حکم متعینا حرام است، پس می توان گفت قبول داریم کلمه «بعینه» را بیشتر در موضوعات خارجیه به کار می برند لکن قبول نداریم که در شبهات حکمیه این کلمه استعمال نشود.

ص: ۱۹۸

بیان سوم: ظهور «بعینه» در قسم حلال و قسم حرام داشتن موضوع حدیث

این بیان نیز از محقق نائینی«ره» است، ایشان می گوید واژه «بعینه» ظهور دارد در مواردی که دو قسم در آنها وجود دارد؛ یک قسم حلال و یک قسم حرام، حال این حدیث می فرماید تا حرام بعینه را نشناخته ای حلیت برای تو ثابت است و فقط در شبهات موضوعیه است که می توان دو قسم حلال و حرام را تصور نمود، پس این حدیث شریف مواردی مثل شبهات حکمیه را که نمی دانیم دو قسم در آن وجود دارد شامل نمی شود.

بنابراین از کلمه «بعینه» به ذهن می آید که دو قسم در اینجا وجود دارد؛ یکی قسم حلال و دیگری مثل حرام، مثل میته که هم قسم مذکی دارد که حلال است و غیر مذکی دارد که حرام است، حال اگر گوشتی بود که شک داشتیم از کدام قسم است؟ در اینصورت به حکم حدیث شریف، حلیت آن گوشت ثابت می شود، به خلاف شبهه حکمیه که فرض دو قسم که یکی از آنها حرام باشد و یکی حلال باشد وجود ندارد به همین دلیل واژه «بعینه» در شبهات حکمیه جا ندارد؛

«و لا یخفی: ظهور کلمه «فیه» و «منه» و «بعینه» فی الانقسام و التبعیض الفعلی- أی کون الشی ء بالفعل منقسما إلی الحلال و الحرام- بمعنی أن یکون قسم منه حلالا و قسم منه حراما و اشتبه الحلال منه بالحرام و لم یعلم أنّ المشکوک من القسم الحلال أو الحرام، کاللحم المطروح المشکوک کونه من المیته أو المذکّی، أو المائع المشکوک کونه من الخل أو الخمر، فانّ اللحم أو المائع بالفعل منقسم إلی ما یکون حلالا و إلی ما یکون حراما، و ذلک لا یتصور إلّا فی الشبهات الموضوعیه.

ص: ۱۹۹

و أمّا الشبهات الحکمیه: فلیس القسمه فیها فعلیه و إنّما تکون القسمه فیها فرضیه،- أی لیس فیها إلّا احتمال الحل و الحرمه- فانّ شرب التتن الّذی فرض الشک فی کونه حلالا أو حراما لیس له قسمان: قسم حلال و قسم حرام، بل هو إمّا أن یکون حراما و إمّا أن یکون حلالا، فلا یصح أن یقال: إنّ شرب التتن فیه حلال و حرام، إلّا بضرب من التأویل و العنایه التی لا یساعد علیها ظاهر اللفظ»(۱) .

جواب بیان سوم: وجود دو احتمال در شبهات حکمیه و تناسب آن با واژه «بعینه»

در جواب بیان فوق می توان گفت درست است که ظهور کلمه «بعینه» در این است که باید پای دو چیز در میان باشد لکن حتما لازم نیست گفته شود باید دو چیز وجود داشته باشد بلکه اگر احتمال دو چیز نیز وجود داشته باشد کافی است و منافاتی با ظهور واژه «بعینه» ندارد، بنابراین در شبهات حکمیه اگر چه دو وجود تصویر ندارد اما همین که دو احتمال تصویر دارد کافی است.

نتیجه: بنابراین اگر بخواهیم به کلمه «بعینه» تکیه کنیم و با آن استظهار کنیم این روایت مخصوص شبهات موضوعیه است حق و انصاف این است که نمی توان با این سه بیان ظهور در شبهات موضوعیه را ادعا نمود.

مؤیّدی نیز برای این مطلب که واژه «بعینه» قرینیّت ندارد وجود دارد و آن اینکه امام علیه السلام که در پایان فرموده: «الاشیاء کلها علی ذلک» کلمه «بعینه» را تکرار نکرده اند و مطلق فرموده اند، بنابراین اینکه امام علیه السلام این لفظ را تکرار نکرده معلوم می شود معنایی را از این حدیث اراده نموده که نیاز به قید «بعینه» ندارد.

۱- (۲) - .فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۴

پس بعید نیست بگوییم از ناحیه «بعینه» قرینه ای بر خصوصیت شبهات موضوعیه وجود ندارد و اعم بودن ثابت می شود.

جواب به قرینه چهارم: عدم تمام بودن قرینیت«حتی تعلم انه حرام»

قرینه چهارم(پنجم) که در منتقی الاصول ذکر شده این است که امام علیه السلام در این حدیث فرمود:«حتی تعلم انه حرام» و نفرمود: «حتی تعلم حرمته»، در حالیکه متناسب با شبهات حکمیه تعبیر دوم است نه تعبیر اول، پس به این قرینه، حدیث ظهور در اختصاص به شبهات موضوعیه پیدا می کند؛

«لکن قوله: «حتی تعلم أنه حرام » یوجب الظهور فی الاختصاص، إذ لا- یعبّر فی موارد الشبهه الحکمیه بهذا التعبیر، بل یقال: «حتی تعرف حرمته»، فمثل التعبیر ظاهر فی العلم بمصداقیته للحرام و انطباق الحرام علیه، و هو ظاهر فی موارد الشبهه الموضوعیه»(۱) .

جواب این قرینه این است که وقتی به نحو شبهه حکمیه در چیزی شک می کنیم به اینکه آیا آن چیز حلال است یا حرام است؟ حضرت در حدیث می فرماید حکم این است که بگویی این شیئ حلال است تا وقتی که علم به حرام بودن آن پیدا کنی، بنابراین این قرینه نیز تمام نیست.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در قرائنی بود که دلالت بر اختصاص حدیث مسعده بن صدقه به شبهات موضوعیه داشت، دو قرینه از این قرائن باقی ماند که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

جواب قرینه پنجم: بیان حکم عام از طرف امام علیه السلام

این قرینه از شیخنا الاستاد محقق حائری«ره» بود که حاصل آن این بود که وجود «لک» قرینه است بر اینکه مراد از این حدیث شبهات موضوعیه می باشد چون مخاطب این حدیث یعنی مسعده بن صدقه شخصی است که معاصر با امام علیه السلام است و برای چنین شخصی در شبهات حکمیه حلیّت ثابت نیست چون او امکان سوال از امام علیه السلام را دارد به همین دلیل نمی تواند از اصاله الحل استفاده نماید بنابراین معلوم می شود که سوال او در شبهه موضوعیه است و نباید این روایت را قیاس به حدیث رفع یا حجب نمود چون در آن روایات امام علیه السلام در مقام بیان یک حکم عام برای همه زمان ها می باشد به همین دلیل وظیفه آنها مبنی بر تمسک به برائت را بیان می نماید.

۱- (۳) - .منتقی الأصول، ج ۵، ص: ۸

ممکن است به این مطلب اینگونه جواب داده شود که درست است که معاصرین امام علیه السلام باید به او مراجعه کنند، اما امام علیه السلام در اینجا می خواهند یک قاعده کلی بیان کنند و آن اینکه در همه مواردی که شبهه پیش می آید چه شبهه حکمیه و چه شبهه موضوعیه برای شما حلیّت ثابت است تا اینکه علم به حرمت آن پیدا کنید لکن به واسطه ادله خارجیه که ادله تعلّم احکام است این حدیث تقیید می شود، چون در بحث شرایط اصول، -همانگونه که خود شیخنا الاستاد«ره» روایات آن را بیان کرده است-اموری بیان شده که یکی از آنها لزوم فحص است و این، مقیّد اطلاقات ادله اصول است بنابراین همه ادله اصول مثل ادله دال بر برائت مقید می شوند به وقتی که فحص صورت گرفته باشد، علاوه بر اینکه بزرگانی مثل محقق خویی«ره» نیز گفته اند ادله اصول، به دلیل لبّی متصل تقیید می شود چون عقل بدیهی همه انسان ها درک می کند که عبد باید به دنبال خواسته های مولای خود برود و آنها را پیدا کند مخصوصا پس از اینکه علم اجمالی به وجود آن خواسته ها و تکالیف نیز دارد، حال در اینجا نیز همینگونه است چون امام علیه السلام می خواهد به مسعده بفرماید هر شبهه موضوعیه و حکمیه ای که شک در حرمت کردی بر تو حلال است به شرط اینکه در شبهات حکمیه فحص کرده باشی.

مناقشه در جواب فوق: خلاف ظاهر بودن

ممکن است شیخنا الاستاد«ره» به جواب فوق این اشکال را وارد کند که درست است اینگونه می توان جواب داد که حکم امام علیه السلام اختصاص به مسعده ندارد لکن نباید نسبت به مسعده مستلزم فرد نادر شود، چون نسبت به کسی که با امام علیه السلام معاصر است و در شهر او زندگی می کند اگر به او یک حکم کلی گفته شود و بعد موارد علم به حرمت را استثناء کنند فرد نادر پیش می آید که خلاف ظاهر می باشد.

جواب به قرینه ششم: عدم مانعیت قدر متیقن در مقام تخاطب نسبت به عمومات

قرینه ششم این بود که بر اساس مبنای محقق خراسانی«ره» مبنی بر اینکه وجود قدر متیقن در مقام تخاطب مانع انعقاد اطلاق است در اینجا به دلیل وجود قرائن مختلفی مثل مثال هایی که در ذیل همین حدیث آمده ویا مثل بیان محقق حائری«ره» و یا امور دیگر، قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد و قدر متیقن در این حدیث، شبهات موضوعیه می باشد پسس شامل شبهات حکمیه نمی شود.

جواب این قرینه این است که اولاـ این فرمایش مبنایی است و فقط بر اساس مبنایی که قائل است قدر متیقن در مقام تخاطب مانع اطلاق است صحیح است اما طبق مبنای دیگر این قرینه تمام نیست.

ثانیا در این حدیث الفاظ عموم وجود دارد نه اطلاق، چون در صدر حدیث عبارت «کل شیئ» و در ذیل آن عبارت «الاشیاء کلها» آمده است که از الفاظ عموم می باشند در حالیکه وجود قدر متیقن مانع انعقاد عموم نمی باشد، بله طبق مبنای خود محقق خراسانی«ره» که از برخی کلمات ایشان استفاده می شود و یا نظر محقق نائینی«ره» مبنی بر اینکه عمومیت الفاظ عموم متوقف بر این است که ابتدا اطلاق برای مدخول آنها منعقد شود در اینصورت ممکن است عمومیت این حدیث نیز مورد خدشه قرار بگیرد لکن این مبنا تمام نیست و در اثبات عموم نیاز به انعقاد اطلاق در مدخول الفاظ عموم نداریم بلکه «کل» وضع شده برای اینکه دلالت بر استیعاب مدخول آن نماید.

نتیجه: قول به عمومیت حدیث حلّ نسبت به شبهات حکمیه و موضوعیه ممکن است ولی به دلیل وجود قرائن مذکور مخصوصا قرینه اصطلاحی بودن معنای بیّنه و نیز قرینه محقق حائری«ره» که خالی از قوت نیست نمی توان به تعمیم جزم پیدا کرد.

ص: ۲۰۳

اشکال سوم به حدیث حلّ: اجنبی بودن حدیث نسبت به شبهات حکمیه

برخی بزرگان گفته اند این روایت ربطی به برائت و حلیّت در شبهات ندارد، خود این بزرگان بر دو طایفه هستند؛ گروه اول که از جمله آنها محقق خراسانی«ره» در کفایه است می گویند این حدیث متعرض اصل استصحاب است نه برائت، گروه دوم نیز کسانی هستند که می گویند این روایت اصلا متعرض اصل نیست بلکه در مقام بیان مطلب دیگری است.

مجموع نظریات این دو طائفه چهار یا پنج نظریه است؛

نظریات قول به عدم ارتباط حدیث مسعده بن صدقه به اصاله الحلّ

نظریه اول: نظریه محقق خراسانی«ره»

نظریه اول از محقق خراسانی«ره» در بحث استصحاب کفایه می باشد، ایشان بر خلاف نظری که در بحث برائت دارد و این حدیث را دال بر برائت می داند در باب استصحاب می گوید مفاد این روایت به لحاظ صدر یعنی عبارت «کل شیئ لک حلال» در مقام بیان حلیت واقعیه برای اشیاء به عناوین اولیه آن است و به لحاظ ذیل روایت یعنی«حتی تعلم انه حرام بعینه» در مقام بیان استصحاب است چون می خواهد بفرماید حلیت واقعیه اشیاء ادامه دارد تا یقین به حرمت آن پیدا کنید که منطبق با مفاد استصحاب است؛

« و منها: (قوله علیه السلام: کل شی ء طاهر حتی تعلم أنه قذر) و (قوله علیه السلام: الماء کله طاهر حتی تعلم أنه نجس) و (قوله علیه السلام: کل شی ء حلال حتی تعرف أنه حرام) و تقریب دلاله مثل هذه الأخبار علی الاستصحاب أن یقال إن الغایه فیها إنما هو لبیان استمرار ما حکم علی الموضوع واقعا من الطهاره و الحلیه ظاهرا ما لم یعلم بطروء ضده أو نقیضه لا لتحدید الموضوع کی یکون الحکم بهما قاعده مضروبه لما شک فی طهارته أو حلیته و ذلک لظهور المغیا فیها فی بیان الحکم للأشیاء بعناوینها لا بما هی مشکوکه الحکم کما لا یخفی. فهو و إن لم یکن له بنفسه مساس بذیل القاعده و لا الاستصحاب إلا أنه ب غایته دل علی الاستصحاب حیث إنها ظاهره فی استمرار ذاک الحکم الواقعی ظاهرا ما لم یعلم بطروء ضده أو نقیضه »(1) .

۱- (۱) - .کفایه الأصول، ص: ۳۹۸

البته محقق خراسانی«ره» در حاشیه فرائد می گوید این روایت بر سه چیز دلالت می کند؛ هم دلالت بر حلیت واقعیه می کند و هم برائت را ثابت می کند و هم می توان برای اثبات استصحاب به آن تمسک نمود.

لکن در کفایه از این حرف عدول کرده و اشاره به این عدول نیز نکرده است.

بنابراین محقق خراسانی«ره» سه نظریه دارد؛

نظریه اول که در حاشیه فرائد فرموده این است که این روایت دلالت بر هر سه مورد(حلیت واقعیه، برائت و استصحاب) می کند، نظریه دوم که در بحث برائت کفایه است این است که این روایت دلالت بر برائت دارد و نظریه سوم که در بحث استصحاب کفایه بیان شده این است که این روایت دلالت بر استصحاب می کند.

اشکال نظریه اول: مخالفت با منساق روایت

کلام محقق خراسانی«ره» معرکه آراء واقع شده و زیاد مورد بحث قرار گرفته که آیا در مقام ثبوت چنین سخنی امکان دارد یا نه؟ و ثانیا آیا در مقام اثبات دلیل بر آن واقع شده یا خیر؟ لکن به دلیل رعایت اختصار این بحث ها را به محل خودش موکول می کنیم.

ولی آنچه که اجمالا در اینجا عرض می شود این است که این نظریه خلاف منساق روایت است.

توضیح مطلب: محقق خراسانی«ره» خود در توضیح استظهار این مطلب اینگونه می گوید که در صدر روایت که می فرماید: «کل شیئ حلال» شارع آن را مقید به شک و عدم العلم نکرده است بنابراین ظاهر این عبارت این است که هر چیزی به عنوان اولی حلال است مثل همان حرفی که در «کل شیئ مطلق» یا در «کل ماء طاهر» می زنیم و اما غایتی که ذکر شده این است که ظاهر این است که این قید برای حکم است نه موضوع به این معنا که حلیت مذکوره در روایت، تا زمان علم به حرمت ادامه دارد نه اینکه بخواهد موضوع را مقید به علم نماید، بنابراین استظهار می شود که حکم آن موضوع واقعی ادامه پیدا می کند تا اینکه علم به خلاف آن ثابت شود و این یعنی دلالت ذیل روایت بر استصحاب.

حال اشکالی که به این بیان می شود این است که اولا این مطلب که اگر بخواهد دلالت بر برائت داشته باشد باید «حتی تعلم» قید برای موضوع باشد نه حکم، سخنی است که محل کلام است و همانطور که شیخنا الاستاد«دام ظله» در تسدید الاصول فرموده این سخن تمام نیست، بنابراین دلالت این حدیث بر برائت مستلزم این نیست که قید «حتی تعلم» برای موضوع باشد بلکه اگر ظرف باشد به این معنا که «این شیئ در ظرفی که حکم آن را نمی دانی حلال است» نیز دلالت بر برائت می کند. ولی حرف در این است که عرف از این کلام این را می فهمد که این موضوع تا وقتی که علم برایت حاصل نشده محکوم به حلیت است حال چه این قید به نحو ظرفیت باشد و چه به نحو قیدیت، بنابراین مدلول این روایت به حسب فهم عرفی حکم ظاهری می باشد نه حکم واقعی.

نظریه دوم: نظریه صاحب حدائق«ره»

این نظریه که احتمالا از صاحب حدائق است و محقق خویی«ره» نیز در بحث استصحاب به عنوان یکی از نظریات، آن را نقل می کند این است که این روایت متکفل بیان حکم واقعی است و به هیچ وجه در مقام بیان حکم ظاهری نیست، توضیح آن این است که این طائفه می خواهد بگوید علم ظهور در طریقیت دارد و خود علم موضوعیت ندارد بنابراین در این روایت که می فرماید: «کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام» می خواهد بفرماید هر چیزی بر تو حلال است تا اینکه حرام شود یعنی تا اینکه حرمت برای آن جعل شود نه تا اینکه علم به حرمت آن پیدا کنی، پس اصلا ربطی به حکم ظاهری ندارد.

ص: ۲۰۶

اشکال نظریه دوم: مخالفت با ظهور روایت

اشکال این نظریه این است که این نظریه خلاف ظاهر است چون ظاهر از «حتی تعلم» این است که علم موضوعیت دارد چون عناوین ظهور در موضوعیت دارند، بنابراین نمی توان گفت این روایت فقط حکم واقعی را بیان می کند.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکال سوم به استدلال به حدیث حلّ برای اثبات برائت در شبهات حکمیه بود. حاصل این فرمایش این بود که این روایت ربطی به اصاله الحل و البرائه ندارد نه در شبهات حکمیه و نه در شبهات موضوعیه، بلکه متعرض امر دیگری است، همانگونه که بیان شد کسانی که چنین اشکالی طرح کرده اند چهار نظریه در معنای حدیث مسعد بن صدقه دارند؛

نظریه اول این بود که این روایات، جعل حلیت واقعیه برای اشیاء به عناوین اولیه می کند حال وقتی حرمت جعل شد آن حلیت اولیه نسخ می شود.

نظریه دوم که مختار محقق خراسانی«ره» در بحث استصحاب کفایه است این بود که صدر روایت متعرض حلیت واقعیه است اما ذیل روایت یعنی عبارت «حتی تعلم انه حرام» در مقام بیان استصحاب آن حلیت واقعیه می باشد.

نظریه سوم: نظریه محقق امام خمینی«ره»

نظریه سوم که از مرحوم امام رضوان الله تعالی علیه است و در طهارت، بیع و اصول خویش آن را بیان نموده و خودم نیز قبل از دیدن فرمایش ایشان به ذهنم رسیده بود این است که این روایت در مقام بیان این است که هر چیزی که به حسب قواعد شرع تحت سلطه و ید شماست دست از ظهور ید، نسبت به آن موارد برندارید الا به قیام دو دلیل؛ یکی علم و دیگری بیّنه، چون ید اماره قویه ای است و از آن رفع ید نمی شود الا به چیزی که از آن اقوی باشد و تنها علم یا بیّنه، اقوی از آن هستند. پس مراد از «اشیاء» در «الاشیاء کلها علی ذلک» اموری است که تحت ید و سلطه انسان هستند نه اموری مثل اول ماه که تحت سلطه انسان نیستند، شاهد بر این مساله نیز همین مثال هایی است که امام علیه السلام بیان فرموده است چون تمام این مثال ها از اموری هستند که تحت ید انسان می باشند. پس به قرینه مثال های مذکور در ذیل حدیث، در صدر حدیث که فرمود: «کل شیئ هو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» باید گفت ضمیر«هو لک» صفت «شیئ» است و «حلال» خبر «کل شیئ» می باشد نه اینکه «کل شیئ» مبتدا و مجموع «هو لک حلال» خبر آن باشد، چون ظاهر این است که مثال باید با ممثَّل تطبیق داشته باشد و از آنجا که در این مثال ها اصاله الحلیه جاری نمی شود به همین دلیل صدر حدیث را اینگونه معنا نمودیم.

ص: ۲۰۷

قرینه دیگری که مرحوم امام برای نظریه خود به آن استدلال می کنند ضمیر فصل «هو» است و الا باید می فرمود: «کل شیئ لک حلال»، خصوصا که آن را با «فاء» مصدَّر نکرده است چون اگر مصدَّر به «فاء» شده بود دیگر احتمال داده نمی شد که صفت برای ما قبل باشد، بنابراین وجود ضمیر «هو» و عدم تصدیر آن به «فاء» قرینه می شود بر اینکه اطمینان به این نظریه پیدا شود؛

«و الاحتمال الثانی الذی یمکن أن یکون ثقیلًا علی الأسماع ابتداءً، و لیس بعیداً بعد التنبّه لخصوصیات الروایه: هو أنّ المراد بقوله (علیه السّلام): «کلّ شی ء هو لک حلال» أنّ ما هو لک بحسب ظاهر الشرع حلال، فیکون قوله (علیه السّلام): «هو لک» من قیود الشی ء «و حلال» خبره، و تشهد لهذا أُمور: منها: ذکر «هو» فی خلال الکلام، و هو غیر مناسب لبیان حلّیه المجهول»(۱)

،

بنابراین روایت مسعده بن صدقه می خواهد بگوید ید بالمعنی الاعم از بین حجج، آنچنان قوّتی دارد که در هیچ موضعی رفع ید از آن نمی شود مگر اینکه علم یا بیّنه بر خلاف آن قائم شود، به همین دلیل می فرماید:

«فعلیه تکون الروایه بصدد بیان أنّ ما هو لک بحسب الأمارات الشرعیه و نحوها، لا تنقطع حلّیته إلّا بالعلم الوجدانی و خصوص البیّنه من بین الأمارات، و لیست بصدد بیان الحکم الظاهری»(۲) .

ایشان در کتاب البیع نیز می گوید:

«و یمکن أن یقال: «إنّ قوله (علیه السّلام) کلّ شی ء هو لک حلال » یراد به أنّ کلّ شی ء یختصّ بک؛ بأن کان تحت یدک أو تحتک، فهو حلال، و لا سیّما مع ذکر ضمیر الفصل فیها من غیر تصدیره ب «الفاء». و حینئذٍ تندرج الأمثله المذکوره تحت الکلّیه، و یندفع الإشکال عن الروایه؛ فإنّ من الواضح فیما إذا قامت الحجّه العقلائیّه و الشرعیّه علی شی ء أنّه لا ترفع الید عنها إلّا بحجّه أقوی، و هی العلم الوجدانی و البیّنه الشرعیّه، و علیه فتکون الروایه أجنبیّه عن أصل الحلّ و عن المقام»(۳) .

ص: ۲۰۸

۱- (۱) - .کتاب الطهاره (للإمام الخمینی، ط - الحدیثه)، ج ۴، ص:۲۶۳-۲۶۵

۲- (۲) - همان.

۳- (۳) - .کتاب البیع (للإمام الخمینی)، ج ۵، ص: ۲۱۲

این مطلب در کلمات برخی از محدثین مانند سید نعمت الله جزائری«ره» در کتاب منبع الحیاه نیز وجود دارد؛

«و یتحصل من هذا الحدیث معنی آخر له و لما بمعناه من قوله (ع) «کل شی ء لک مطلق» و یخرج به عن الاستدلال بحجیته الأصل و هو ان یکون قوله «هو لک» صفه شی ء لا خبر للمبتدإ بل یکون الخبر هو قوله «حلال» و حاصل المعنی ان کل شی ء موصوف بأنه لک و منسوب إلیک بالملکیه و نحوها فهو مستمر علی الحلیه حتی یرد علیک فیه نص یحرّمه أو ینجسه أو یکرهه أو نحو ذلک»(۱) .

همچنین از جمله کسانی که این احتمال به ذهن آنها رسیده سیدنا الاستاد آیت الله زنجانی در کتاب النکاح می باشد، ایشان در قسمتی از کتاب می گوید:

«اما از مثال هایی که زده شده و سپس قانون کلی «الاشیاء کلّها علی ذلک» آمده است، معلوم می شود که موضوع روایت فقط ذو الید است یعنی تصرفات ذو الید بر چیزی که تحت ید اوست مادامی که یقین یا دو شاهد عادل یا اقرار و امثال آن بر خلافش نباشد، محکوم به صحت است و اعتبار ذو الید بر قوت خود باقی است، بنابراین با این روایت فقط می توان نفی حجیت خبر عدل واحد در خصوص موارد ذو الید نمودااما در جایی که مورد ذو الید نیست مانند اثبات اول ماه با خبر عدل واحد، این روایت نسبت به آن ساکت است و نفی حجیت نمی نماید. پس اگر اشکالی بر این روایت وارد باشد این است که این روایت فی الجمله نفی حجیت خبر ثقه واحد می کند و فقط در مواردی که ذو الید باشد خبر ثقه واحد که بر خلاف آن اقامه می شود حجیت ندارد. لذا، مفاد این روایت اخص از مدعایی است که مشهور در این زمینه دارند.»(۲) .

ص: ۲۰۹

۱- (۴) - .منبع الحیاه و حجیه قول المجتهد من الأموات، ص: ۶۳

۲- (۵) - .کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۱۱، ص: ۳۷۸۹

ایشان می گوید این حدیث در مواردی که ید وجود دارد بناء عقلاء بر حجیت خبر واحد را ردع می کند به همین دلیل خبر واحد در موارد ذوالید حجیت ندارد.

سپس در ادامه می گوید:

«این معنایی است که از خود روایت استفاده می شود. بنابراین معنایی که اصولیین برای روایت گفته اند و روایت را بیانگر اصاله الاباحه می دانند و آن را روایتی در مقابل اخباری ها قرار داده اند معنای صحیحی نیست»(۱) .

بنابراین ایشان نیز مثل مرحوم سید نعمت الله جزائری فرمایشی شبیه به فرمایش مرحوم امام را بیان نموده است.

فقه الحدیث روایت مسعده بن صدقه بسیار مهم است چون در بسیاری از جاهای فقه از طهارت تا دیات اثر گذار است چون معمولا کسانی که می گویند خبر واحد در موضوعات حجت نیست استنادشان به همین روایت است.

سپس مرحوم امام می فرماید اگر روایت حلّ در این معنا استظهار نشود لااقل احتمال این معنا نیز در کنار معنای دیگر آن وجود دارد در نتیجه این حدیث مجمل می شود و نمی تواند برائت را اثبات نماید.

اشکال نظریه سوم

برخی از تلامذه مرحوم امام اشکال کرده اند به اینکه این معنا برای حدیث مسعده فی نفسه بعید است.

جواب به اشکال فوق

این مقدار رد کردن، اشکال به امام نیست چون خود مرحوم امام نیز قبول داشت که این معنا فی نفسه بعید است ولی ایشان می گفت قرینه بر این معنا وجود دارد و آن قرینه این است که هیچ راهی جز همین معنا برای مثال ها وجود ندارد تا تطبیق بر صدر بشود.

۱- (۶) - .کتاب نکاح (زنجانی)، ج ۱۱، ص: ۳۷۸۹

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

کلام در نظریه سوم بود که به غیر از مرحوم امام، برخی دیگر از بزرگران مثل سید نعمت الله جزائری و مرحوم آقای حجت(۱) فرموده بودند و آن اینکه حاصل روایت این است که هر چیزی که تحت سلطه توست بر تو حلال است تا اینکه علم یا بیّنه قائم شود بر اینکه این شیئ مال تو نیست و تو بر آن تسلط نداری، در نتیجه صدر و ذیل حدیث با یکدیگر هماهنگ می شود و حدیث انسجام پیدا می کند، در اینصورت حدیث مسعده ربطی به اثبات برائت ندارد.

بر این نظریه اشکالات مختلفی وارد شده است، اشکال اول این بود که این معنا فی نفسه بعید است لکن همانطور که جواب دادیم خود مرحوم امام نیز منکر بعید بودن این معنا نیست ولی چون قرینه بر آن وجود دارد به همین دلیل به آن اخذ می کنیم.

اشکال دوم به نظریه سوم: ظهور «هو لک» در خبر بودن

اشکال دوم این است که «هو لک» وصف برای مبتدا نیست بلکه خبر است چون اگر مراد امام علیه السلام این بود که «هو لک» قید برای موضوع است لازم بود در ذیل حدیث به جای عبارت «الاشیاء کلها علی ذلک» بفرماید: «الاشیاء التی تحت یدک» یا «الاشیاء التی هی لک»، پس با توجه به ذیل که ظاهر این است که تکرار کبرای مذکور در صدر است باید گفت تعبیر «هو لک» قید «کل شیئ» نمی باشد.

ص: ۲۱۱

۱- (۱) -قول مرحوم آقای حجت را اخیرا دیدم.

جواب به اشکال دوم: عدم مانع بودن ذیل، از قید بودن «هو لک» برای مبتدا

این اشکال را می توان اینگونه دفع نمود به اینکه اگر در ذیل حدیث، کلمه «حلال» تکرار شده بود مثل اینکه می فرمود: «الاشیاء کلها محللات» در اینصورت این اشکال وارد بود لکن امام علیه السلام از «هذا» استفاده نموده و فرموده: «وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَـذَا»، یعنی همه اشیاء همان ویژگی موجود در صدر را دارند یعنی وقتی اشیاء «هو لک» شدند و تحت سلطه شما قرار گرفتند حکم به حلیت برای آنها ثابت است، چون مراد از «علی هذا» فقط محمول این قاعده نیست بلکه قیود موضوع نیز از آن اراده شده است، چون مشار الیه اسم اشاره ظهور در همه «ما افاد» آن دارد، پس به قریه «علی هذا» این عبارت می خواهد بگوید قاعده مذکور در صدر برای همه اشیاء ثابت است، پس هر چیزی که «هو لک» است تا وقتی که بینه یا علم نیامده حلال است.

اشکال سوم به نظریه سوم: عدم محتمل بودن نظریه سوم

اشکال سوم این است که این نظریه، فقط احتمالی است در کنار احتمالات دیگر، و چه بسا بتوانیم این احتمال را منتفی کنیم مثل اینکه صدر را به گونه ای معنا کنیم که بوسیله آن معنا، تطبیق صدر بر مثال های مذکور در ذیل، صحیح باشد در نتیجه «هو لک» حمل بر ظاهرش -که قید محمول است-می شود.

جواب به اشکال سوم: وجود قرینه برای معنا سوم و عدم وجود مانع از آن

همانطور که از بیانات مرحوم امام روشن شد ایشان می گوید ما به چنین معنایی که بر طبق آن بتوانیم قید «هو لک» را قید محمول بگیریم نرسیده ایم و معانیی که شما می آورید را نیز اشکال می کنیم، به همین دلیل این نظریه خالی از قوت نیست مخصوصا که علت ظهور صدر روایت، در قید بودن برای محمول این است که قرائت و سماع در دوران ما از بین رفته است و الاـ چه بسا امام علیه السلام این روایت را به گونه ای قرائت کرده بودند که قید«هو لک» قید برای موضوع باشد مثل همان مطلبی که شهید صدر«ره» در مورد روایت «کل شئ طاهر حتی قذر» بیان کرده مبنی بر اینکه «قذر» مردد بین فعل و وصف است، اگر فعل باشد این حدیث شامل موارد مسبوق به نجاست نمی شود و اگر وصف باشد شامل آن موارد نیز می شود و چون قرائت و سماع نیز امروز از بین رفته به همین دلیل این قاعده نسبت به موارد مسبوق به نجاست مجمل می شود.

ص: ۲۱۲

و از آنجا که تطبیق صـدر این روایت بر مثـال هـا با همین معنا محقق می شود و اصل در مثال نیز این است که تطبیق بر کبرای مذکور قبل از آن نماید به همین دلیل بر چنین معنایی قرینه وجود دارد.

البته معنـای دیگری برای این حـدیث در تسدیـد الاصول ذکر شـده است که با وجود آن جایی برای نظریه امام و دیگران باقی نمی ماند که بعدا آن را نقل و بررسی خواهیم نمود.

نظریه چهارم: نظریه شهید صدر«ره»

این نظریه از شـهید صدر«ره» است و از آنجا که عبارات مقرّرین در توضـیح این نظریه مقداری با یکدیگر تفاوت می کند سـه احتمال در عبارات شهید صدر«ره» بوجود می آید؛

احتمال اول عبارت شهید صدر«ره»: انحصار شک در بقاء

احتمال اول این است که هر چیزی که به یکی از قواعـد شـرعیه برای شـما حلال بوده است اگر در مقام بقاء، تردیـد در حلیت آن ایجاد شـد فقط شک در بقاء می شود و این شک به حـدوث سـرایت نمی کنـد (ظاهرا مقرر ایشان در بحوث همین معنا را فهمیـده است لـذا در هامش اشـکال کرده که این حـدیث این را نمی فهماند چون اگر شک پیدا شود شک از همان ابتدا پیدا می شود نه اینکه شک در بقاء باشد).

احتمال دوم عبارت شهید صدر«ره»: سرایت شک در بقاء به حدوث

احتمـال دوم این است که در بقاء شک می کنـد به نحو شک ساری یعنی شک او به حـدوث سـرایت می کنـد به این معنا که اگر به یکی از قواعـد شـرعیه حکم به حلیت چیزی شود و سـپس اموری عـارض شـد که موجب شـد شـک در حـدوث حکم حلیت ایجاد شود در اینصورت بنا را بر حلیت بگـذار بنابراین حـدیث ناظر به این است که در مرحله بقاء، شک در اصل حلیت شود.

احتمال سوم عبارت شهید صدر«ره»: اثبات حلیت در صورت اثبات آن از قواعد ید (مفاد نظریه مرحوم امام)

احتمال سوم این است که همان مطلبی که بزرگان فرموده اند ایشان می خواهد بگوید یعنی هر چیزی که تحت ید شما بوده و قاعده یدِ عام بر طبق آن داشته اید محکوم به حلیت می باشد.

حال عبارات شهید صدر«ره» ذکر می شود تا کیفیت دلالت آن بر این احتمالات ثلاثه بررسی شود، در ابتدا عبارت مباحث نقل می شود؛

«الوجه الثالث: هو الّذی یقوی فی نفسی من احتمال أنّ هذه الروایه لیست فی مقام بیان قانون ابتدائیّ، بل فی مقام التصریح بإطلاق قوانین الحلّیه من قبیل الاستصحاب و الید بالنسبه لمرحله البقاء، بمعنی أنّه إذا ثبتت لک حلّیه شی ء بأمثال هذه القوانین فلا ـ ترفع الید عن الحلّیه بوسوسه، و طروّ منشأ جدید للشکّ، و حصول الظنّ بالخلاف و نحو ذلک، بل ابق علی تلک القواعد المفروغ عنها حتی یستبین لک غیر هذا، أو تقوم به البیّنه، و هذا المطلب تطبیقه علی الروایه لا یقتضی فی المقام عدا الالتزام بتقیید واحد مستساغ عرفا، و لا ینافیه إلّا الإطلاق، و لا یخرج الحدیث عن کونه بیانا عرفیّا، و ذلک بأن یقال: (کلّ شی ء ثبتت حلّیته بقاعده من القواعد فهو لک حلال و یبقی حلالا حتی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه)، فنظر الحدیث إلی مرحله البقاء لا مرحله الحدوث»(1) .

شهید صدر«ره» در این عبارت می گوید قوانینی که می گفت در حدوث این شیئ بر تو حلال است همان قواعد، در مرحله بقاء نیز ثابت است پس شک مربوط به مرحله بقاء است آخر کار هم می فرماید به شرطی که این قید برای موضوع نباشد.

ص: ۲۱۴

۱- (۲) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۲۸۵

این حرف غیر از سخن محقق عراقی«ره» است چون ایشان صرف نظر از اینکه آن قواعد چه قواعدی هستند می گوید اگر در حدوث، طبق قاعده ای حلیت ثابت شد همین قواعد در بقاء نیز حلیت را ثابت می کنند.

نکته: تفاوت مفاد حدیث مسعده و قاعده استصحاب

البته ذکر این نکته لازم است که مفاد این حدیث با استصحاب فرق دارد چون استصحاب می گوید چون قبلا حکمی ثابت بوده در بقاء نیز همان حکم استمرار پیدا می کند به خلاف این روایت که شارع خودش می گوید آن حکم باقی است نه به خاطر اینکه قبلاـ بوده شارع حکم به بقاء نماید، از این رو یکی از اشکالات شیخنا الاستاد آقای حائری«ره» به محقق خراسانی«ره» این است که این روایت حکم شرعی مستقلی است که با استصحاب فرق می کند لذا از ذیل، استفاده استصحاب نمی شود چون استصحاب، علت بقاء حکم را وجود سابق آن می داند.

پس ظاهر عبارت ایشان این است که این شک فقط مربوط به مرحله بقاء است و سرایت به مرحله حدوث نمی کند.

ایشان در بحوث نیز می گوید:

«و الّذی یقوی فی النّفس إذا صحت الروایه ان المقصود النّظر إلی مرحله البقاء و ان ما أخذه المکلف و کان حلالاـ له علی أساس قاعده شرعیه یبقی حلالا و لا ینبغی ان یوسوس فیه و فی مناشئ حصوله حتی یستبین خلافه أو تقوم به البینه و بهذا تکون أجنبیه عن البراءه. کما انه علی فهم المحقق العراقی (قده) أیضا لاـ یمکن ان یستفاد منها البراءه إذ لیست فی مقام جعل البراءه کما ان فی الأمثله المذکوره لا یوجد ما یکون موردا لها»(۱) .

ص: ۲۱۵

۱- (۳) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۷

همانگونه که ملاحظه می شود ظاهر این عبارت که ایشان می گوید: «فی مناشئ حصوله» معلوم می شود که ایشان شک را به حدوث سرایت داده است به خلاف کتاب مباحث که از این تعبیر استفاده نکرده است، بنابراین به این قرینه می توان از عبارت بحوث استفاده کرد که مراد شهید صدر«ره» شک در مرحله حدوث بوده است ولی به قرینه صدر فرمایش ایشان که می گوید:«ان ما أخذه المکلف و کان حلالا له» یعنی در مرحله حدوث از همان قاعده ید استفاده شده است پس شک در بقاء سرایت به حدوث نکرده است.

بنابراین در کلام شهید صدر«ره» سه احتمال وجود دارد علاوه بر اینکه احتمال چهارمی نیز وجود دارد و آن اینکه همه این احتمالات مورد نظر ایشان بوده است.

اشکال اول به نظریه چهارم: مخالفت با ظهور صدر روایت

تلمیذ محقق ایشان در حاشیه به این نظریه اشکال کرده و می گوید این نظریه نیز خلاف ظاهر صدر روایت است چون ظاهر «کل شیئ هو لک حلال» شک در حدوث است نه بقاء؛

هذا أیضا خلاف ظاهر الصدر (کل شی ء هو لک حلال حتی تعرف انه حرام). خصوصا مع کلمه (بعینه) الظاهر فی ان الشک فی أصل حرمه شی ء لا فی بقائها»(1) .

بنابراین از اشکال ایشان فهمیده می شود ایشان از عبارت استاد خویش شک در بقاء را تلقی کرده است.

جواب به اشکال اول: اشتباه در فهم مراد شهید صدر«ره»

لکن ما در ذیل این اشکال نوشته ایم:

« لیس مقصوده من الشک الشک فی بقائها بل مقصوده هو الشک بقاءَ فی اصل الحکم».

ص: ۲۱۶

۱- (۴) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۷-هامش

یعنی در حال بقاء شک در اصل حرمت می کنـد به این معنا که شک ساری اتفاق می افتد و به این معنا که شک در حلیت در ابتدا برای او حادث نشده بلکه در ادامه برای او حادث شده است.

اشکال دوم به نظریه چهارم: عدم ثابت بودن نظریه چهارم

این فرمایش شـهید صدر«ره» در صورتی قابل توجه است که امام علیه السلام در قرائت «هو لک» را قید مبتدا نگرفته باشد و الا اگر امـام در قرائت این حـدیث «هـو لـک» را قیـد موضـوع گرفته باشـد همـان نظریه سـوم ثـابت می شود، بنـابراین اگر شـهید صـدر«ره» همان مطلب مذکور در نظریه سوم را می خواهد بفرماید که همان مباحث می آید و ما آن را تقویت نمودیم اما اگر مطلب دیگری می خواهد بفرماید محتمل است و مردد بین معانی مختلف می شود.

نظریه پنجم: نظریه آیت الله شاهرودی«دام ظله»

نظریه پنجم معنایی است که محشی محترم بحوث آن را در حاشیه بیان کرده و در جلسه بعد آن را بررسی خواهیم کرد؛

«و هنـا احتمـال آخر و هو ان یکون نظر الروایه إلی ان العلم الإجمـالی بوقوع المحرمـات و ثبوتهـا فی الجمله لاـ یکون مانعا عن ثبوت الحلیه الثابته فی کل مورد مورد بدلیلها فالحدیث متجه إلی هذه الناحیه لا إلی جعل أصاله الحل. و یشـهد له کلمه (بعینه) فیکـون النّظر إلی عـدم مـانعیه العلم الإجمـالی فی مجموع الشـبهات- و هو علم إجمـالی غیر محصور- فی رفع القواعـد المؤمنه الظاهریه»(۱) .

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۱۰/۱۱

ص: ۲۱۷

۱- (۵) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۷- هامش

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در نظریاتی بود که قائل بودنـد حـدیث مسعده ربطی به اصاله الحلّ ندارد بلکه در مقام بیان مطلب دیگری می باشد که یکی از قرائن دال بر این مطلب نیز عـدم تنـاسب مثـال های ذیل حـدیث با قاعـده مـذکور در صـدر حـدیث بود، تاکنون چهار نظریه در این رابطه ذکر گردیده است.

نظریه پنجم: نظریه حاشیه بحوث(۱)

این نظریه در هـامش بحوث بیـان شـده است و آن این است که در تمام مواردی که ما علم به حلیّت نـداریم یک شـبهه وجود دارد و آن اینکه برای انسـان یـک علم اجمالی غیر محصوره در مقابل حلیّت وجود دارد مثل اینکه علم اجمالی به وجود اشـیاء مسروقه در عـالم وجود دارد به همین دلیـل در صورت خریـدن چیزی، علم اجمـالی موجب شک در حلیّت آن چیز می شود، چون چه بسا این شـیئ خریـداری شده از اطراف آن علم اجمالی است، در اینصورت این حدیث در مقام رفع این شـبهه است، چون می فرماید در همه این موارد حکم به حلیّت جاری است و این علم اجمالی مانع از اخذ به حلیّت نمی شود.

در مثـال هـای دیگر نیز همینگونه است مثلاـ علم اجمالی وجود دارد که در عالم عـده ای خواهر و برادر رضاعی وجود دارد و شایـد زنی که با او ازدواج کرده ام یکی از همان خواهرهای رضاعی بوده باشـد این حـدیث می خواهد بگوید در این مثال نیز علم اجمـالی مانع از اخـذ به حلیت نمی شود، بلکه مادامیکه علم تفصـیلی به رضاعی بودن آن زن یا خواهر نسبی بودن او پیـدا نشود حلّی به قوت خود باقی است.

۱- (۱) -نظریه آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی«دام ظله».

بنابراین اشـکال عدم تناسب در صدر و ذیل حدیث مرتفع می شود چون صدر حدیث در مقام بیان قاعده حلیت و اصاله الحلیه نیست تـا اشـکال شود که مثـال های ذیل با کبرای صـدر سازگاری نـدارد بلکه می خواهـد بفرمایـد در همه مواردی که حکم حلیت مشـکوک است علی رغم اینکه علم اجمـالی به عـدم حلیت به نحو شـبهه غیر محصوره وجود دارد لکن حکم به حلیت برای هر کـدام از مـوارد(از هر راهی که حلیّت به دست آیـد) وجـود دارد تـا علم تفصـیلی به حرمت پیـدا شود و یـا بینه قـائم گردد، شاهد این معنا نیز واژه «بعینه» می باشد چون ظهور این واژه در این است که علم اجمالی به حرمت مضرّ به حلّیت نیست بلکه فقط علم تفصیلی به حرمت مانع اخذ به حلیّت است؛

«و هنـا احتمـال آخر و هو ان یکون نظر الروایه إلی ان العلم الإجمـالی بوقوع المحرمـات و ثبوتهـا فی الجمله لاـ یکون مانعا عن

ثبوت الحلیه الثابته فی کل مورد مورد بدلیلها فالحدیث متجه إلی هذه الناحیه لا إلی جعل أصاله الحل. و یشهد له کلمه (بعینه) فیکون النّظر إلی عدم مانعیه العلم الإجمالی فی مجموع الشبهات- و هو علم إجمالی غیر محصور- فی رفع القواعد المؤمنه الظاهریه»(۱) .

اشکال نظریه پنجم: مستبعد و خلاف ظاهر بودن نظریه پنجم

این مطلب درست است که گفته شود این علم اجمالی غیر محصوره مانع نیست ولی چه رائحه ای در عبارت وجود دارد مبنی بر اینکه چنین شبهه ای وجود دارد و امام علیه السلام در صدد پاسخ به این شبهه هستند؟ بلکه در اذهان عرفیه اصلا توجهی به چنین شبهه ای نیست مگر اینکه انسان کتاب های علمی مثل کفایه و مانند آن را مطالعه کرده باشد، چون آنچه که از این مثال ها به ذهن عرف می رسد شبهات بدویه است نه شبهات مقرون به علم اجمالی، علاوه بر اینکه خود شهید صدر«ره» نیز در جایی فرموده این مثال ها اصلا اطراف علم اجمالی نیست چون چیزی می تواند طرف علم اجمالی باشد که اگر آن چیز برداشته شود علم اجمالی از بین برود در حالیکه علم اجمالی با برداشته شدن این موارد از بین نمی رود، بنابراین این نظریه نظریه بعید و دور از ذهنی می باشد چون در روایت هیچ اشاره ای به چنین شبهه ای نشده است.

۱- (۲) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۷

بنابراین سه اشکال به این نظریه وارد است؛

اشکال اول این است که در روایت به چنین علم اجمالی هیچ اشاره ای نشده است.

اشکال دوم این است که در این موارد اذهان عرف اینکه یک علم اجمالی گسترده وجود دارد را درک نمی کند و الا در هیچ موردی شبهه بدویه ای باقی نمی ماند.

اشکال سوم نیز این است که علم اجمالی ما متقوم به این موارد نیست چون اگر این مثال ها حذف شود باز هم آن علم اجمالی وجود دارد.

نظریه ششم: نظریه تسدید الاصول(۱)

قبل از بیان حاصل فرمایش تسدید الاصول این مقدمه لازم است ذکر شود که نقش اصول در بسیاری از موارد، تنقیح موضوع کبریاتی است که در شرع بیان شده است مثلا شارع فرموده: «الماء الطاهر یطهّر ما یغسل به»، حال یک وقت ممکن است یقین به پاک بودن آبی داشته باشیم در اینصورت مصداق آن کبری بالوجدان ثابت می شود و آن کبرای بر آن تطبیق می شود، اما یک وقت نیز ممکن است نسبت به طهارت آب شک داشته باشیم در اینصورت از اصاله الطهاره استفاده می شود تا موضوع کبرای فوق تنقیح شود.

و یا در جای دیگر فرموده: «باید ثوب تو پاک شود تا بتوانی نماز بخوانی و یا باید آب پاک باشد تا بتوانی وضو بگیری»، در این مثال نیز اصاله الطهاره برای این کبری ها صغری درست می کند.

و یا می فرماید: «هر حیوان حلالی که تذکیه شده است اکل آن جایز است» حال نسبت به حیوانی که مشکوک الحلیه است به این معنا که نمی دانیم شأنیت حلیت را دارد یا خیر؟ از اصاله الطهاره استفاده می شود و موضوع آن یعنی قابلیت حلیّت ثابت می شود.

۱- (۳) -آیت الله شیخ محمد مؤمن«دام ظله».

و یا نسبت به زنی که شک در حرمت آن می شود با استفاده از دلیلی که می گوید: «کل شی لا یعلم حرمته فهو حلال»، حلال بودن آن ثابت می گردد.

حال در این حدیث امام علیه السلام می خواهد بفرماید این مثال ها از قبیل «حلّ ما لم یعلم» است پس اگر در حلیّت و حرمت تصرف مالی که در اختیار شماست شک کردید این روایت می گوید این تصرف حلال است در نتیجه برای عموم «احل الله البیع» موضوع درست می شود و بیع آن مال صحیح می شود و نقل و انتقال صورت می گیرد.

در مثال عبد نیز همینگونه است چون در صورت شک در عبد یا حرّ بودن او، شارع می فرماید چون علم به حرمت ندارید برای آن شخص حلیّت ثابت است و برای ادله ای که می گوید بیع شیئ حلال موجب ملکیت آن می گردد صغری درست می شود.

در مورد شک در حرمت زن نیز اینگونه گفته می شود که مادامیکه علم به حرمت آن زن پیدا نشود استمتاع و نظر آن زن حلال است و صغری برای ادله ازدواج و آثار آن ایجاد می شود.

بنابراین مثال های مذکور در ذیل روایت با صدر روایت تناسب دارند چون صدر می فرماید همه اشیائی که مورد شک قرار می گیرند حلال هستند یا حلال بالفعل مثل اینکه شک در ماء یا خمر بودن مایعی شود در اینصورت با حکم به حلیت مستقیما حلیت ثابت می شود و موضوع قاعده دیگری قرار نمی گیرد و یا حلیت غیر فعلیه درست می کند به این معنا که این روایت موضوع قواعد و کبریات دیگر را درست می کند و مثال ها نیز مصادیقی برای همان کبری هستند.

ص: ۲۲۱

در اینجا شبهه ای وجود دارد و آن اینکه در این موارد اگر صرف نظر از قاعده برائت کنیم حرمت استفاده می شود چون در مورد زن مشکوک که در اخت بودن او شک می شود و نمی داند با این عقد و نکاح زوجیت حاصل می شود یا خیر؟ استصحاب جاری می شود و معلوم می شود زوجه او نیست و یا در موارد دیگر مثل مورد عبد هم استصحاب عدم انتقال ملک می شود و هم قاعده ید می گوید این عبد متعلق به کسی است که این عبد نزد او بوده است پس علم به حرمت دارد پس یا به دلیل قاعده ید و یا به دلیل استصحاب، این مثال ها از مصادیق «حلّ ما لم یعلم حرمته» نمی باشد، ایشان می گوید این ظهور قویّ که امام علیه السلام این مثال ها را از مصادیق حلّ ما لم یعلم حرمته قرار می دهد قرینه می شود که مراد از علم موجود در روایت از قبیل قاعده ید و استصحاب مقصود نیست به این معنا که شارع به حرمت هایی که با قاعده ید یا استصحاب درست می شود توجه ندارد بلکه در اینجا این قانون را جعل می کند که مادامیکه علم به حرمت ایجاد نشود حکم به حرمت نمی شود؛

«و الحقّ فی الجواب عن هذه الشبهه أن یقال: إنّ مفاد الحدیث المبارک، هو الحکم بحلّیه کلّ شی ء ما لم یقطع بالحرمه، و لم یقم علیها طریق معتبر کالبیّنه، و أنّ العلم المذکور فیه لا یعمّ العلم التعبّدیّ الموجود فی مورد الاستصحاب و الید؛ و ذلک أنّ الحدیث قد حکم بحلّیه کلّ شی ء اذا لم یعلم حرمته، و مثّل له بالأمثله المذکوره، ثمّ أکّد هذا العموم ثانیا بقوله: «و الأشیاء کلّها علی هذا»، و ظاهره الذی لا یمکن إنکاره أنّ جمیع الموارد المذکوره من مصادیق و صغریات الکبری المذکوره فیه صدرا و ذیلا فلا محاله یکون تطبیق الإمام علیه السّلام لکبری المذکوره علی هذه الصغریات تصریحا بأنّ الحلّیه الثابته فی جمیع هذه الموارد من مصادیق حلّ ما لم یعلم حرمته، فهو قرینه علی إراده معنی من العلم المذکور فیه لا یعمّ ما فی مورد قاعده الید و الاستصحاب، و لا بأس بالقول بإراده هذا المعنی منه بعد قیام الدلاله علیه. ثمّ إنّ الحدیث المبارک یدلّ علی أنّ الامرأه المذکوره فیه محکوم علیها بالحلّیه، و أنّها حلال، و الظاهر أنّ عنوان «الحلال» هنا فی مقابل المحرّمات المذکوره فی تحریم المحرّمات، کما فی قوله تعالی: حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُمْ، فالحدیث یدلّ علی أنّ کلّ امرأه مشکوکه الحلّ و الحرمه فهی محکومه بأنّها حلال، و هذه الحلّیه علی رغم ذکرها فی القرآن و الحدیث حلّیه شأنیه تصیر فعلیّه بعد إجراء العقد علیها فهی کإطلاق الحلال علی الحیوان المأکول اللحم فإنّه یصیر حلالا فعلیا بإجراء التذکیه علیه»(۱) .

۱- (۴) - .تسدید الأصول، ج ۲، ص: ۱۴۹ و ۱۵۰

این نظریه در جلسه بعد مورد بررسی قرار می گیرد.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در نظریه تسدید الاصول بود مبنی بر اینکه صدر روایت درمقام بیان قانون حلّ ما لم یعلم حرمته است و ذیل حدیث نیز مثال های این قاعده را ذکر می کند، بنابراین در مورد زنی که شك در خواهر نسبی یا خواهر رضاعی بودن او می شود این حدیث می گوید او حلال است به این معنا که شأنیت این را دارد که با عقد، حلیّت فعلیه پیدا کند، بنابراین برای آن ادله صغری درست می کند، همچنین وقتی شك در مسروقه بودن ثوبی که آن را خریده می نماید چون علم یا بینه ای بر سرقت وجود ندارد به همین دلیل حکم به حلیت آن می شود به این معنا که این ثوب می تواند مورد معامله قرار بگیرد، سپس ایشان فرمود از این حدیث شریف استفاده می شود علمی که در غایت ذکر شده: «حتی تعلم انه حرام» شامل قاعده ید و استصحاب نمی شود.

اشکال نظریه پنجم: عدم وجود قاعده ید و استصحابی که دلالت بر حرمت کنند

همانطور که بیان شد ما اطمینان به مراد ایشان پیدا نکردیم ولی ظاهر این مطلب محل اشکال است، چون مقصود از این مطلب که قاعده ید و استصحاب در این روایت مراد نیستند و حجت نیستند کدام قاعده ید و استصحاب مراد است؟ چون مثلا در مورد ثوب و عبد دو ید وجود دارد؛ یکی ید کسی که قبل از مالکیت ما وجود داشته و دیگری ید فعلی که خود ما داریم، مفاد هیچکدام از این دو ید حرمت نیست، چون مفاد ید اول فقط دلالت بر ملکیت مالك اول دارد در نتیجه این بیع که توسط او انجام شده صحیح است پس خریدن ما نیز صحیح واقع شده است و احل الله البیع دلالت بر نقل و انتقال می کند و مفاد ید دوم نیز حرمت نیست بلکه حلیت است چون قاعده ید دلالت بر مالکیت فعلیه ما دارد، در اینجا نیاز به اصاله الحلّ نیز نداریم چون قاعده ید می گوید این اموال متعلق به مالك است در نتیجه صغری برای ادله نقل و انتقال درست می شود.

ص: ۲۲۳

و اما در مواردی که استصحاب وجود دارد مثل استصحاب عدم اختیت در این موارد نیز مقتضای استصحاب، حرمت نیست بلکه مقتضای این استصحاب این است که این زن اخت نیست پس موضوع درست می شود برای ادله ای که دلالت بر جواز ازدواج و حلیت استمتاع می کنند، چون زن بودن او بالوجدان ثابت می شود و اخت نبودن او نیز با استصحاب ثابت می گردد و حال آنکه ایشان می گفت قاعده ید و استصحاب دلالت بر حرمت دارند، پس حرمتی در اینجا وجود ندارد مگر اینکه ایشان بخواهد بگوید آن حرمتی که اگر این استصحاب وجود نداشت به دلیل استصحاب دیگری به نام استصحاب عدم ترتب اثر

عقـد نکـاح وجـود داشت که آن نیز اشـکالش این است که استصـحاب عـدم ترتب اثر در این مـوارد وجود نـدارد چون اصـل حـاکم در اینجا وجود دارد و آن استصـحاب عـدم اخت بودن می باشـد که یک اصل موضوعی است و مقـدم بر اصل حکمی می شود، بنابراین مراد ایشان برای ما مشخص نیست و ظاهر کلام ایشان مورد اشکال است(۱) .

نتیجه

بنابراین در روایت مسعده بن صدقه اشکال دلالی وجود دارد و با وجود این مثال ها فهم دلالت برای اثبات برائت در شبهات حکمیه مشکل است، به خصوص با توجه به احتمال مرحوم امام و شهید صـدر«ره»-در صورتی که عبارت شهید صدر«ره» را نیز به نظریه امـام برگردانیم- مبنی بر اینکه به قرینه مثـال هـای ذیل، قیـد«هو لک» صـفت برای موضوع می باشـد بنابراین ثابت نیست که «هو لک» قید محمول باشد به همین دلیل ظهور این آیه برای ما ثابت نمی شود. در نتیجه استدلال به روایت مسعده بن صدقه برای اثبات برائت در شبهات حکمیه ممکن نیست.

۱- (۱) -شیخ اعظم«ره» در نجف گاهی در حین تـدریس و نقل مطالب صاحب فصول«ره» مراد ایشان را نمی فهمیـد به همین دلیل کسی را به کربلا -که محل اسکان ایشان بود- می فرستاد تا مقصود او از آن عبارت را سوال کند.

در اینجا تفکیک حجیت نیز ممکن نیست چون تفکیک حجیت در جایی است که اجمال یک بخش از حدیث به بخش دیگر سرایت نکند اما در اینجا چون مثال ها مبیِّن صدر روایت هستند به همین دلیل صدر روایت محفوف بما یحتمل القرینیه می شود و نمی توان به آن تمسک نمود.

اشکال چهارم به حدیث مسعده بن صدقه: ضعف سندی

آخرین اشکالی که به روایت مسعده بن صدقه وارد می شود اشکال سندی است چون این روایت مشتمل بر مسعده بن صدقه است که مجهول است در نتیجه ضعف سند دارد.

جواب به اشکال چهارم: اشکال سندی

همانطور که سابقا تقویت کردیم افرادی که در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارند ثقه هستند و چون مسعده بن صدقه در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم وجود دارد به همین دلیل وثاقت او ثابت می شود، علاوه بر اینکه این حدیث در کافی نیز وجود دارد.

طائفه ثانیه اخبار حلّ: «کل شیئ فیه حلال و حرام»

طائفه دوم اخباری هستند که فرموده اند: «فیه حلال و حرام» و یا «منه حلال و حرام»،

در این طائفه سه روایت وجود دارد؛

روایت اول: روایت عبد الله بن سنان

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام، قَالَ: «كُلُّ شَيْ ءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ، فَهُوَ حَلَالٌ لَكَ أَبَداً حَتّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ ، فَتَدَعَهُ »(۱) .

سند این حدیث اگر چه مشتمل بر سهل بن زیاد است لکن به دلیل اینکه به غیر از سهل بن زیاد از احمد بن محمد نیز نقل شده مورد اشکال واقع نمی شود چون احمد بن محمد در این سند یا احمد بن محمد بن عیسی و یا احمد بن محمد بن خالد برقی است که هر دو ثقه هستند، به همین دلیل از این روایت تعبیر به صحیحه شده است.

۱- (۲) - الکافی (ط - دارالحدیث)، ج ۱۰، ص: ۵۴۱.

این روایت را مرحوم صدوق در فقیه به اسناد از حسن بن محبوب و شیخ طوسی«ره» در تهذیب نیز این روایت را به اسناد از حسن بن محبوب و در جایی دیگر به اسناد از احمد بن محمد نقل نموده اند، ابن ادریس نیز همین روایت را در مستطرفات السرائر نقل کرده است.

روایت دوم: روایت عبد الله بن سلیمان

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيى ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسى ، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْجُبُنِ ؟

فَقَالَ لِي: لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يُعْجِبُنِي ثُمَّ أَعْطَى الْغُلَامَ دِرْهَماً، فَقَالَ: يَا غُلَامُ، ابْتَعْ لَنَا جُبُنّاً وَ دَعَا بِالْغَدَاءِ، فَتَغَدَّيْنَا مَعَهُ، وَ أُتِيَ بِالْجُبُنِّ، فَأَكَلَ وَ أَكَلْنَا فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ، قُلْتُ لَهُ : مَا تَقُولُ فِي الْجُبُنِ ؟ فَقَالَ لِي : أَ وَ لَمْ تَرَنِي أَكَلْتُهُ ؟ قُلْتُ: بَلى ، وَ لكِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ. فَقَالَ: سَأُخْبِرُكَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَيْرِهِ: كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ، فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ، فَتَدَعَهُ»(۱) .

این روایت چون در کافی وجود دارد بنابر مبنای مختار حجت است اما صرف نظر از مبنای مختار به دلیل اینکه مشتمل بر عبدالله بن سلیمان است حجت نیست چون او توثیق ندارد. البته راه دیگری نیز برای تصحیح سند وجود دارد و آن نقل ابن محبوب می باشد چون حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است و چون سند تا او صحیح است به همین دلیل حکم به صحت سند می شود.

روایت سوم: روایت یقطینی

۱- (۳) - الکافی (ط - دارالحدیث)، ج ۱۲، ص: ۵۰۸.

«وَ عَنِ الْيَقْطِينِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِی جَعْفَرٍ ع فَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّهُ لَطَعَامٌ يُعْجِبُنِی فَسَأُخْبِرُکَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَيْرِهِ كُلُّ شَیْ ءٍ فِيهِ الْحَلَالُ وَ الْحَرَامُ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ فَتَدَعَهُ بِعَيْنِهِ»(۱) .

برخی احتمال داده اند «رجل من اصحابنا» در این روایت شاید همان عبدالله بن سلیمان بوده است، چون عبارات این دو روایت خیلی به هم قریب است و از آنجا که این روایت در کافی وجود ندارد فلذا احتیاج به سند داریم و چون سند آن مرسل است از این جهت روایت سوم محل اشکال است، لکن چون روایت اول مستند بود اشکالی نسبت به این طائفه وجود ندارد.

برای استدلال به این روایات برای شبهات حکمیه تقاریبی وجود دارد؛

تقاریب استدلال به روایات«فیه حلال و حرام»

تقریب اول: تقریب محقق نائینی«ره»

این تقریب از محقق نائینی«ره» در فوائد الاصول(۲) است که شاید احسن تقاریب باشد، ایشان می گوید در عبارت «کل شیئ فیه حلال و حرام» کلمه «شیئ» مساوق با وجود است و به چیز موجود گفته می شود، چون ظاهر «شیئ» یعنی هر چیز موجودی، در نتیجه عبارت «کل شیئ فیه حلال و حرام» یعنی هر چیزی که در آن حلال وحرام است، حال در موضوعات نمی توان گفت هم در آن حلال باشد و هم حرام، چون هر فعلی یا حلال است و یا حرام، پس چون «شیئ» به معنای موضوع خارجی است و موضوع خارجی نیز قابل تقسیم به حلال و حرام نیست پس می فهمیم مقصد از این عبارت این نیست که بالفعل حلال و حرام در آن وجود داشته باشد بلکه به معنای «فیه احتمال الحرمه و الحلیه» می باشد، حال وقتی معنای عبارت این شد در اینصورت هم شبهات حکمیه را شامل می شود و هم شبهات موضوعیه را، بنابراین در شبهات حکمیه مثل شک در حکم شرب تتن که هم احتمال حرمت و هم احتمال حلیت وجود دارد حکم به حلیت می شود و یا در شبهات موضوعیه مثل شک در حکم مایعی که نمی دانیم خلّ است یا خمر که هم احتمال حلیت و هم احتمال حرمت وجود دارد، بنابراین این روایت دلالت بر اصاله الحلیه در شبهات حکمیه و موضوعیه دارد؛

۱- (۴) - .وسائل الشیعه، ج ۲۵، ص: ۱۱۹

۲- (۵) - اقول: همانگونه که در متن نقل شده فرمایش محقق نائینی«ره» در اجود التقریرات ذکر شده نه در فوائد الاصول، بلکه نسبت دادن تقریب فوق به محقق نائینی«ره» برای بنده ثابت نشد چون نظر محقق نائینی«ره» هم در فوائد الاصول و هم در اجود التقریرات بر این است که این روایت به قرینه «فیه»، «منه» و «بعینه» اختصاص به شبهات موضوعیه دارد، بله این تقریب را در اجود التقریرات به عنوان «یمکن ان یقال» بیان فرموده است. عبارت فوائد بدین قرار است: «و قد استدل علی البراءه بقوله علیه السّلام «کل شی ء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه» أو «حتی تعرف الحرام منه بعینه» علی اختلاف النسخ و قوله علیه السّلام: «کل شی ء لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه و لا یخفی: ظهور کلمه «فیه» و «منه» و «بعینه» فی

الانقسام و التبعيض الفعلی- أی کون الشی ء بالفعل منقسما إلی الحلال و الحرام- بمعنی أن یکون قسم منه حلالا و قسم منه حراما و اشتبه الحلال منه بالحرام و لم یعلم أنّ المشکوک من القسم الحلال أو الحرام، کاللحم المطروح المشکوک کونه من المیته أو المذکّی، أو المائع المشکوک کونه من الخل أو الخمر، فانّ اللحم أو المائع بالفعل منقسم إلی ما یکون حلالا و إلی ما یکون حراما، و ذلک لا یتصور إلّا فی الشبهات الموضوعیه..و أمّا الشبهات الحکمیه: فلیس القسمه فیها فعلیه و إنّما تکون القسمه فیها فرضیه، - أی لیس فیها إلّا احتمال الحل و الحرمه- فانّ شرب التتن الّذی فرض الشک فی کونه حلالا أو حراما لیس له قسمان: قسم حلال و قسم حرام، بل هو إمّا أن یکون حراما و إمّا أن یکون حلالا، فلا یصح أن یقال: إنّ شرب التتن فیه حلال و حرام، إلّا بضرب من التأویل و العنایه التی لا یساعد علیها ظاهر اللفظ.فکلمه «فیه» ظاهره فی اختصاص الحدیث فی الشبهات الموضوعیه، و کذا کلمه «بعینه» فانّ معرفه الشی ء بعینه إنّما یکون فی الموضوعات الخارجیه و لا معنی لأن یقال: حتی تعرف الحکم بعینه ». فوائد الاصول، ج ۳، ص: ۳۶۳ و ۳۶۴

«و يمكن ان يقال ان الشيئيه حيث انها تساوق الوجود فظاهر لفظ الشی ء هو الموجود الخارجی فيدور الأمر بين إراده احتمال الحليه و الحرمه من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام و بين الالتزام بالاستخدام و حمله على الانقسام الفعلی و الأول و إن كان فی نفسه خلاف الظاهر إلا ان الالتزام به أهون من الالتزام بالاستخدام و على ذلک فلا مانع من شمول الروايه للشبهه الحكميه»(1) .

اشکال تقریب اول: عمومیت اطلاق شیئ بر معدومات و کلیات

تلمیذ ایشان محقق خویی«ره» به این تقریب دو اشکال وارد کرده است اشکال اول ایشان این است که این مطلب که شیئ به معنای موجود است و به معدوم ها موجود گفته نمی شود مطلب ناتمامی است چون شیئ یک مفهوم مبهم است که عرفا و لغتا بر همه چیز اطلاق می شود هم بر جزئیات و هم بر کلیات و نیز هم بر موجودات و هم بر معدومات اطلاق می گردد.

ثانیا فرض می کنیم مطلب شما درست باشد یعنی شیئ به معنای موجود خارجی است لکن دوران امر است که در عبارت «فیه حلال و حرام» مضافی در تقدیر گرفته شود و گفته شود این عبارت یعنی «فیه احتمال حلال و حرام»، یا اینکه ضمیر به استخدام برگردانده شود یعنی «کل شیئ خارجی فیه حلال و حرام» یعنی در نوعش حلال و حرام وجود دارد چنین چیزی برای شما حلال است مثلا این مایعی است در خارج که نمی دانیم حلال است یا حرام در اینجا فیه یعنی حلال و حرام در نوع آن وجود دارد، حلال مثل آب و حرام مثل خمر و ظاهر این است که به نحو استخدام برمی گردد اگر هم ظاهر نباشد لااقل احتمال آن وجود دارد بنابراین این حدیث در معنای شما ظهور پیدا نمی کند بنابراین فیه حلال و حرام یعنی فی نوعه حلال و حرام که چنین معنایی با شبهات موضوعیه تناسب دارد چون شبهات موضوعیه است که در نوعش هم حلال و هم حرام وجود دارد.

ص: ۲۲۸

۱- (۶) - .اجود التقريرات، ج ۲، ص: ۱۸۵

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقریب استدلال طائفه دوم از اخبار حلّ بر اثبات برائت در شبهات حکمیه بود، حاصل تقریب اول این بود که امام علیه السلام در این روایت فرموده: «کُلُّ شَیْ‌ءٍ یَکُونُ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ، فَهُوَ حَلَالٌ لَکَ أَبَداً حَتّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَیْنِهِ ، فَتَدَعَهُ »، و کلمه «شیئ» مساوق با وجود است، پس معنای روایت این می شود که هر موجود خارجی مثل شرب تتن که قسم حلال و حرام در آن وجود دارد حلال است تا اینکه علم به حرمت آن پیدا کنید، و از آنجا که امکان ندارد که یک فعل هم حلال باشد و هم حرام پس نمی توان «فیه حلال و حرام» را به حلال و حرام بالفعل معنا نمود بلکه به این قرینه باید این عبارت را به حلال و حرام محتمل معنا کنیم یعنی هر موجود خارجی که در آن احتمال حلیّت و حرمت وجود دارد، بنابراین «حلال و حرام» برای تقسیم و تنویع نیست بلکه برای تردید است و در تمام شبهات حکمیه این معنا وجود دارد. همین معنا را در شبهات موضوعیه نیز می توان تطبیق داد مثل اینکه در یک مایع خارجی شک می شود که آیا خل است یا خمر؟ این روایت می گوید بنا را بر خلّ بودن آن بگذارید. بنابراین این روایت هم شامل شبهات حکمیه می شود و هم شامل شبهات موضوعیه، لکن از آنجا که ظاهر این حدیث شبهات تحریمیه است برای تعمیم آن بر شبهات وجوبیه باید از وجوه سابق استفاده نمود(۱) .

ص: ۲۲۹

۱- (۱) -رجوع شود به جلسات ۳۰ تا ۳۴ امسال که هشت یا نه بیان برای شمول حدیث حلّ نسبت به شبهات وجوبیه ذکر گردید.

همانطور که در جلسه قبل بیان شد محقق خویی«ه» به این تقریب اشکال می کند به اینکه اولا «شیئ» به معنای موجود خارجی نیست بلکه کلیات و معدومات را نیز شامل می شود مثل اینکه گفته می شود: «اجتماع النقیضین شیئ محال» در حالیکه اجتماع نقیضین تحقق خارجی ندارد، در نتیجه مقدمه دوم مبنی بر اینکه که «حلال و حرام» دلالت بر تردید در احتمال حرمت و حلیت دارد نه اینکه دلالت بر تقسیم و تنویع داشته باشد نیز تمام نیست.

ثانیا اگر هم فرض کنیم که «شیئ» به معنای موجود خارجی است ولی لازمه لاینفک آن این نیست که به معنای تردید باشد بلکه راه دیگری وجود دارد و آن این است که ضمیر «فیه» به نحو استخدام به «شیئ» برگردد یعنی هر موجود خارجی که نوع آن حلال و حرام است حلال است تا علم به حرمت آن پیدا کنید در نتیجه این روایت مختص به شبهات موضوعیه می شود چون در شبهه موضوعیه است که شک می شود که آیا این فرد خارجی مصداق عنوان حلال است یا مصداق عنوان حرام؟

در اینجا ان قلت هایی به فرمایش محقق خویی«ره» وارد است که لازم است برای تنقیح مطلب طرح شود(۱) ؛

جواب اول به اشکال محقق خویی«ره»: امکان تصویر معنای «تقسیم» در شبهات حکمیه

اگر عبارت «فیه حلال و حرام» به معنای تقسیم نیز معنا شود و یا به نحو استخدام آن را معنا کنیم، چنین معنایی در شبهات حکمیه نیز قابل تصویر است لکن باید «شیئ» را به معنای «عناوین عامه» گرفت مثل عنوان شرب که نسبت به شرب ماء «فیه حلال» ثابت است و نسبت به شرب خمر «فیه حرام» ثابت است، حال روایت می خواهد بفرماید عنوان شرب -که یک عنوان عام است و موارد مختلف را شامل می شود- برای شما حلال است تا بدانید حرام است، بنابراین روایت شریف می فرماید اگر شبهه حکمیه نسبت به عناوین عامه ای بود که هم قسم حلال در ذیل آن وجود دارد و هم قسم حرام، حکم به حلیت آن عنوان نمایید تا دلیل بر حرمت قائم شود.

۱- (۲) - ما این ان قلت ها را به عنوان جواب مناقشه محقق خویی«ره» بیان می کنیم.

بله اگر شبهه حکمیه ای یافت شد که افراد و اقسام مختلف نداشت در اینصورت به ضمیمه عدم قول به فصل می توان برائت در این موارد را نیز ثابت نمود.

مناقشه در جواب اول: ظهور روایت در منشأ شبهه بودن «فیه حلال و حرام»

اعلامی مثل محقق خویی«ره» می توانند در جواب فوق اینگونه مناقشه کنند که ظاهر این حدیث این است که امام علیه السلام می خواهد بفرماید: «هر چیزی که در آن حلال و حرام است و همین تقسیم به حلال و حرام منشأ شک شده است برای شما حلال است»، به خصوص در روایت عبدالله بن سلیمان که نسبت به خوردن پنیر شبهه داشت، در این روایت علت شبهه این بود که برخی از پنیرها از حرام درست می شوند و برخی از پنیرها از حلال ساخته می شوند و من نمی دانم که پنیرهای موجود در بازار از کدامیک از پنیرها هستند؟ به همین دلیل برای او شبهه ایجاد شده بود و موجب سوال او از امام علیه السلام شده بود، بنابراین ظاهر حدیث شریف این است که منشأ شبهه، تقسیم آن شیئ به حلال و حرام می باشد، و چنین مطلبی فقط در شبهات موضوعیه وجود دارد، چون در شبهات حکمیه وجود قسم حلال و قسم حرام منشأ شک در حلیت و حرمت قسم سوم نمی شود چون قسم سوم قسم مستقلی است که مصلحت و مفسده مستقل و حکم مستقلی نیز دارد، بنابراین هیچ گاه در شبهات حکمیه منشأ شبهه وجود اقسام حلال و حرام تحت عنوان عام آن نیست، بله در کلام برخی از بزرگان آمده است که وجود دو قسم حلال و حرام موجب التفات به این نکته می شود که ممکن است حکم قسم مورد شبهه نیز حرمت یا حلیت باشد اما اینگونه نیست که این مطلب منشأ شک بشود.

جواب دوم به اشکال محقق خویی«ره»: امکان تصویر معنای «فیه حلال و حرام» در معنای متناسب با شبهات حکمیه

جواب دیگر این است که می توان به گونه ای عبارت «فیه حلال و حرام» را تصویر نمود که منشأ شک در شبهه حکمیه همین تقسیم باشد و در عین حال شبهه نیز شبهه حکمیه باشد، در واقع می توان اینگونه تصویر کرد که در شبهه حکمیه تعبیر «فیه حلال و حرام» یعنی بالفعل حلیت و حرمت در آن شیئ وجود دارد و هم تقسیم به حلیت و حرمت منشأ شبهه شده باشد، به اینکه اینگونه گفته شود که آب دو قسم دارد؛ آب مطلق و آب مضاف، وضو با آب مطلق صحیح و با آب مضاف باطل و بلکه تشریع است، از طرف دیگر واژه «ماء» شبهه مفهومیه دارد چون مصادیقی از آب مشخص است که ماء هستند اما در آب بودن برخی دیگر از مصادیق مثل چای شک می شود، چه بسا برخی مثل محقق تبریزی«ره» قائل به آب بودن چای باشند و برخی دیگر آن را انکار نمایند و یا مثل سیلی که غلظت آن زیاد است و شک در آب بودن آن می شود. در اینصورت منشأ شک ما دو چیز است که با هم باعث شک شده اول اینکه آب واقعا بر دو قسم است؛ مطلق و مضاف که با یکی وضو گرفتن صحیح و با دیگری باطل است و دیگر اینکه واژه «ماء» به نحو شبهه مفهومیه معلوم نیست که صادق بر این فرد است یا نه؟ اگر صادق باشد می توان با آن وضو گرفت و اگر صادق نباشد نمی توان با آن وضو گرفت، بنابراین منشأ شک در اینجا فقط وجود شبهه مفهومیه نیست، همانطور که منشأ شک فقط دو قسم بودن آب نیست بلکه مجموع این دو امر موجب شک می شود.

ص: ۲۳۲

بنـابراین حـدیث شـریف، این موارد را نیز شامل می شود چون حکم می شود به اینکه هر چیزی که دو قسم در آن وجود دارد حلال است تا اینکه علم به حرمت آن پیـدا کنیـد این راه از شـهید صـدر«ره» در بحوث است که اشـکال قبل را نیز ندارد چون طبق این معنا منشأ شک خود «فیه حلال و حرام» شده است، حال وقتی طبق این معنا حدیث شـریف چنین شبهات حکمیه ای را شامل شـد به ضـمیمه عـدم قول به فصل موارد دیگر شـبهه حکمیه را نیز شامل می شود و یا لااقل فی الجمله برائت در شـبهات حکمیه ثابت می شود؛

«وقـد یقال: إنّ هذه الخصوصـیه أی أن یکون هناک تصـنیف، ویکون هناک شک ناشـئ من التصـنیف)-، موجوده فی الشـبهه المفهومیه التی هی قسم من أقسـام الشـبهه الحکمیه، وذلـک بـأن یقـال: إذا کان اللفظ مجملًا کلفظ الماء مثلًا، الـذی ینقسم إلی مطلق یحل الوضوء به، ومضاف لا یحل الوضوء به، فلو شک هنا بسـبب إجمال مفهوم الماء وصار لا یدری أنّ هذا الماء هل هو ممّا یحل الوضوء به، أو هو ممّا لا یحل الوضوء به، فحینئذٍ، هذه شـبهه حکمیه قد وقع فیها التصنیف، أی تصنیف الماء إلی مطلق ومضاف، وکان التصنیف سبباً فی شکنا فی الحلیه والحرمه، إلّا أنّه مع ذلک »(۱) .

مناقشه در جواب دوم: مخالفت ظهور غایت «حتی تعرف الحرام منه بعینه» با شبهات حکمیه

ایشان خود به این اشـکال جواب می دهـد و آن اینکه این مطلب با غایتی که در روایت ذکر شـده تناسب نـدارد چون به قرینه «حتی تعرف الحرام منـه بعینـه» ظـاهر روایت این است که هر چیزی بر تـو حلاـل است تـا اینکه آن حرام را به وجـود خـارجی بشناسـی، در حـالیکه در مثـال فوق رفع شـبهه متوقف بر علم به وجود خـارجی نیست بلکه متوقف بر روشن شـدن مفهوم «ماء» است.

ص: ۲۳۳

۱- (۳) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۱۱، ص: ۱۹۱

بنابراین اگر چه این تصویر فی نفسه تصویر درستی است اما از آنجا که غایت مذکور در حدیث فقط با شبهات موضوعیه تناسب دارد نمی توان حدیث شریف را بر این معنا حمل نمود؛

«فإنّ الأمر لیس کذلک، لأنّ قوله :(حتی تعرف الحرام منه بعینه)، فکلمه (بعینه) ظاهره فی أنّ ارتفاع الشبهه یکون بتمییز الخارج، بینما فی الشبهه المفهومیه یکون ارتفاع الشبهه فیها بتحقیق مدلول اللفظ.

والخلاصه: هی أنّ صدر الحدیث ظاهر فی أنّ مورد الحلیه هو الشیء الذی ینقسم إلی صنفین: حلال وحرام، ومنشأ الاشتباه هو هذا التصنیف، وهذا لا یصدق إلّا فی الشبهات الموضوعیه، لأنّ الشبهه الحکمیه فیها تردید لا تصنیف»(۱) .

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقریب استدلال به طائفه دوم از روایات حلّ یعنی روایاتی که موضوع آنها «کل شیئ فیه حلال و حرام» یا «کل شیئ منه حلال و حرام» است بود، اوضح تقریب استدلال ها بیان محقق نائینی«ره» بود که می فرمود «شیئ» به معنای موجود خارجی است و در موجود خارجی «فیه حلال و حرام» قابل تصویر نیست به همین دلیل این عبارت به معنای تقسیم نیست بلکه به معنای تردید است، یعنی هر چیزی که احتمال دارد حلال یا حرام باشد حلال است تا علم به حرمت آن ثابت شود در اینصورت شامل شبهات حکمیه نیز می شود.

این تقریب محل اشکالاتی واقع شد، یکی از اشکالات این بود که ظهور این عبارت در تقسیم است ولی در عین حال می توان برای شبهات حکمیه نیز به آن استدلال نمود.

ص: ۲۳۴

۱- (۴) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۱۱، ص: ۱۹۱ و ۱۹۲

به این اشکال اینگونه جواب داده شد که ظاهر حلال و حرام این است که منشأ بودن را می خواهد بیان فرماید یعنی وجود حلال و حرام منشأ شبهه تحریمیه است در حالیکه این بیان منشأ بودن را بیان نمی کند.

جوابی از شهید صدر«ره» به این اشکال داده شد و آن اینکه ما منشأ بودن را می توانیم حفظ کنیم به گونه ای که این عبارت شامل شبهات حکمیه نیز بشود مثل جایی که شبهه مفهومیه ای وجود داشته باشد مثل اینکه لفظ «ماء» شبهه مفهومیه ای دارد که نسبت به شمول چای مشکوک است، از طرف دیگر نیز می دانیم که با آب مضاف نمی توان وضو گرفت در نتیجه در

جواز وضو با چای شک می شود، چون اگر با هیچ آبی نمی شد وضو گرفت شکی در جواز وضو با چای ایجاد نمی شد اگر با همه آب ها نیز میشد وضو گرفت باز هم شکی بوجود نمی آمد اما تقسیم ماء به مضاف و مطلق باعث شد که در جواز وضو با چای شک شود بنابراین شبهه حکمیه را می توان تصویر نمود به گونه ای که منشأ شبهه، حلال و حرام بودن آن باشد، لکن همانطور که خود ایشان پاسخ می دهد ظاهر غایت این است که خود آن حلال و حرام را بشناسید نه اینکه مفهوم آن را بشناسید، یعنی ظاهر این نیست که شبهه مفهومیه موجب شک بشود.

جواب سوم به اشکال محقق خویی«ره»: کنایه بودن حدیث از اموری که صلاحیت حکم دارند

این جواب از محقق همدانی«ره» است، ایشان می گوید عبارت «فیه حلال و حرام» نه برای تردید است و نه برای تقسیم، به خلاف برخی که گفتند برای تردید یا تقسیم است، بلکه این عبارت کنایه است از چیزهایی که صلاحیت دارد هم حلال و هم حرام باشد در مقابل اموری که صلاحیت تعلق حکم را ندارند مثلا افعال اضطراریه انسان صلاحیت هیچ حکمی ندارند نه حکم حلال و نه حکم حرام، چون فقط افعال اختیاریه صلاحیت دارند متعلق حکم باشند، بنابراین مراد از عبارت «فیه حلال و حرام» اموری هستند که صلاحیت تعلق به حرمت یا حلیت را دارند پس این قید آورده شده برای احتراز از افعال غیر اختیاری که صلاحیت تعلق احکام خمسه را ندارد و چنین معنایی شبهات حکمیه را نیز در بر می گیرد، چون معنای آن این می شود که هر فعل ذا صلاحیتی که نمی دانید حلال است یا حرام است برای شما حلال است تا علم به حرمت پیدا کنید؛

ص: ۲۳۵

«و توضیح هذا المعنی أنّه کما یمکن إراده ما ینقسم فعلا إلی الحلال و الحرام من الشّی ء کذلک یمکن إراده ما یتّصف بهما شأنا فیکون سوق الرّوایه مساق قولک فعل الإنسان العاقل البالغ فیه حلال و حرام لا فعل البهائم و المجانین فیکون ذکر الوصف کنایه عن کون الشّی ء صالحا لأن یتعلّق به حکم شرعی بأن یکون فعلا اختیاریّا فیکون ذکره للاحتراز عمّا لا یصلح لذلک کالأفعال الاضطراریّه لا ما علم حلیّته و حرمته فإنّ العلم بالحلیّه أو الحرمه لا یخرجه عن القابلیّه ذاتا»(1) .

مناقشه در جواب سوم: خلاف ظاهر بودن این معنا

انصاف این است که این معنا خلاف ظاهر است چون اولاً متبادر از جمله «فیه حلال و حرام» این است که بالفعل در آن هم حرام وجود دارد و هم حلال، اما شأنیت و صلاحیت داشتن چنین چیزی معنایی است که از ذهن بعید است.

ثانیا روشن است که اگر عبارت «کل شیئ فیه حلال و حرام» نبود بلکه فقط عبارت «کل شیئ لک حلال حتی تعلم انه حرام» ذکر می شد همه به مقیّد عقلی و عقلایی می فهمیدند که مراد هر چیزی است که صلاحیت حلیّت و حرمت را دارد و باز هم افعال اضطراریه را شامل نمی شد چون به تناسب حکم و موضوع نمی توان مطلق افعال را مورد حکم اصاله الحلّ قرار داد، علت آن نیز این است که افعالی مثل افعال اضطراریه بدون نیاز به مقید لفظی، کلام از او منصرف است در اینصورت خیلی بعید است که برای قیدی که این قدر واضح است از عبارتی استفاده کنند که وجوه مختلفی در معنای آن وجود دارد.

۱- (۱) - الفوائد الرضویه علی الفرائد المرتضویه، ج ۲، ص: ۳۴.

ثالثا به قرینه سیاق که خالی از اعتبار نیست گفته می شود از این معنا لازم می آید وحدت سیاق از بین برود چون مقتضای آن این است که عبارت «حلال حتی تعرف انه حرام» کنایی نباشد اما عبارت «فیه حلال و حرام» کنایی باشد چون لازم می آید معنای حلال و حرام در غایت و مغیا و محمول با یکدیگر فرق کنند.

بنابراین این فرمایش محقق همدانی«ره»-اگر چه فقیه خوش ذوقی است- در اینجا قابل قبول نمی باشد.

جواب چهارم به اشکال محقق خویی«ره»: اثبات برائت در شبهات حکمیه به اولویت موارد علم اجمالی

جواب دیگری که می توان به اشکال وارد بر تقریب استدلال به حدیث حلّ داد این است که ممکن است گفته شود عبارت«فیه حلال و حرام» مربوط به اطراف علم اجمالی است چون می گوید هر چیز که یقین دارید در آن حلال و حرام وجود دارد برای شما حلال است تا اینکه علم به آن حرام پیدا کنید و این سخن در بسیاری موارد مثل بانک ها و یا سفره ای که می دانیم برخی از غذاهای آن سفره حرام است قابل تطبیق می باشد.

به همین دلیل برخی بزرگان شاید مثل محقق یزدی«ره» در عروه به همین حدیث تمسک کرده اند و گفته اند اشکالی ندارد که در علم اجمالی برائت جعل شود و همچنین برخی دیگر مثل مرحوم امام در مکاسب محرمه نیز می فرمایند عقلا اشکالی ندارد که خداوند در همه موارد علم اجمالی ترخیص دهد.

حال در صورتی که چنین سخنی پذیرفته شود آیا می توان از آن برای تقریب استدلال استفاده نمود یا اینکه این مطلب فقط در فقه الحدیث اثر دارد؟

ص: ۲۳۷

در پاسخ به سوال فوق ممکن است اینگونه، برائت در شبهات حکمیه از حدیث استفاده شود که وقتی شارع در موارد علم اجمالی ترخیص بدهد در شبهات بدویه به طریق اولی ترخیص می دهد چه شبهات بدویه موضوعیه و چه شبهات بدویه حکمیه، چون در موارد علم اجمالی چه بسا منجزی وجود دارد و در مواردی که منجزی وجود دارد ممکن است بسیاری بگویند ترخیص در همه اطراف قبیح است چون ترخیص در معصیت است، حال وقتی در این مورد شارع ترخیص فرمود به طریق اولی در مواردی که چنین منجزی وجود ندارد شارع ترخیص نموده است.

احتمالات چهارگانه حدیث «کل شیئ فیه حلال و حرام» در کلام امام خمینی«ره»

مرحوم امام در مکاسب محرمه کلامی دارد و آن اینکه این حدیث چهار احتمال دارد؛

احتمال اول: شیئ حقیقی عرفی

احتمال اول که موافق با ظاهر کلام است این است که این عبارت یک شیئ حقیقی عرفی را می فرماید حلال است، مثل اینکه خلّ و خمر با یکدیگر مخلوط شوند و ما اشاره می کنیم به آن و می گوییم: «فیه حلال و حرام».

اشکالات احتمال اول

این احتمال با توجه به ظاهر لفظی سازگار با عبارت است ولی مبعداتی دارد که نمی توان به آن ملتزم شد؛

مبعد اول اینکه این معنا خیلی بعید است چون بعید است که امام علیه السلام نسبت به مایعی که می دانیم در آن خمر است و با خلّ مخلوط شده حکم به حلیّت داده باشد چون خمر اگر مفسده دارد مخلوط شدنش موجب رفع مفسده نمی شود.

مبعد دوم نیز اینکه اگر این احتمال یعنی واحد حقیقی مراد باشد غایت یعنی علم به حرام نسبت به آن تصویر نمی شود الا در آزمایشگاه و مانند آن، بنابراین چون این غایت غایتی نیست که برای هر کسی حاصل شود بعید است مراد باشد.

احتمال دوم: استخدام در ضمیر

احتمال دوم این است که مراد از «شیئ» در این روایت شیئ خارجی است ولی ضمیر به نحو استخدام برمی گردد به تقدیر «کل شیئ فی نوعه حلال و حرام» یعنی هر چیزی که در نوع آن حلال و حرام است برای شما حلال است.

اشکال احتمال دوم

این احتمال نیز عقلا اشکالی ندارد ولی خلاف ظاهر است چون استخدام خلاف ظاهر است و دلیل می خواهد.

احتمال سوم: شیئ به معنای طبیعت

احتمال سوم این است که مراد از «شیئ» طبیعت باشد نه شیئ مشخص خارجی، یعنی هر چیزی مثل شرب ماء که در طبیعت آن هم حلال است و هم حرام، حلال می باشد تا وقتی که علم به حرام بودن آن پیدا کنید.

احتمال چهارم: واحد اعتباری

احتمال چهارم این است که مراد از «شیئ» واحد اعتباری در مقابل واحد حقیقی عرفی باشد، واحد اعتباری از کنار هم قرار گرفتن واحدهای حقیقی به دست آمده است مثل اموال بانک که هر نوع پولی آنجا وارد می شود به همین دلیل علم اجمالی به وجود برخی پول های حرام در آن داریم.

اشکال احتمال چهارم

مرحوم امام می فرماید احتمال چهارم اشکال عقلی ندارد اما اشکال عرفی دارد چون به نظر عرف ترخیص در اطراف علم اجمالی صحیح نیست چون عرف و عقلاـ مخلوط شدن حرام و حلال را موجب از بین رفتن مفسده حرام نمی دانند و نمی توانند تصویری برای آن لحاظ کنند، به همین دلیل عرف چنین معنایی از این عبارت نمی فهمد در نتیجه آن را حمل بر معنای سوم می کند؛

«و فیه أنّ فی الصحیحه احتمالات: أحدها: أنّ المراد بالشی ء هو الموجود المتشخّص کما هو ظاهره، و الضمائر راجعه إلیه. فیکون المعنی: کلّ موجود شخصی فی الخارج فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی یتمیّز الحلال و الحرام و یعرف الحرام بعینه. فیختصّ بمورد اختلاط الحلال و الحرام و حصول موجود شخصی عرفی، کاختلاط الخلّ و الخمر. و هذا بعید جدّا سیّما مع عدم تحقّق الغایه مطلقا أو نوعا.

ثانیها: هذا الاحتمال، لکن مع إرجاع ضمیر فیه إلی جنس الشی ء المتشخّص استخداما. فالمعنی: کلّ متشخّص فی جنسه نوع حلال و نوع حرام مع الجهل بانطباق أحد العنوانین علیه فهو حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه باندراجه تحت النوع الحرام. فیختصّ بالشبهه البدویّه، أو یعمّ أطراف العلم الإجمالی بإطلاقه.

ثالثها: أن یراد بالشی ء الطبیعه، فالمعنی: کلّ طبیعه قسم منها حلال و قسم حرام فهی حلال حتّی تعرف القسم الحرام فتدعه. و هذا کالثانی فی الاختصاص بالشبهه البدویّه أو الإطلاق.

رابعها: أن یراد بالشی ء مجموع شیئین فصاعدا مع اعتبار الوحده. فیراد: کلّ مجموع فیه حلال و حرام أی بعضه حلال و بعضه حرام فذلک المجموع حلال أبدا حتّی تعرف الحرام فتدعه.

و أمّا احتمال أن یکون المراد من قوله: «فیه حلال و حرام» احتمالهما: فبعید غایته.

فعلی الاحتمال الأوّل و الرابع تکون وارده فی خصوص المعلوم بالإجمال أو المختلط بنحو ما مرّ، لکن الاحتمالین ضعیفان مخالفان لفهم العرف، أمّا الأوّل فظاهر. و أمّا الرابع فلأنّ حمل کلّ شی ء علی کلّ مجموع واحد بالاعتبار فی غایه البعد.

فالأظهر هو الاحتمال الثالث»(۱) .

مناقشه در کلام مرحوم امام

اشکال ایشان به احتمال اول و چهارم صحیح است اما نسبت به احتمال سوم که ایشان فرمود ظاهر از عبارت، قسم سوم است اشکالش این است که با توجه به سخنی که قبلاـ داشتیم مبنی بر اینکه ظاهر از این عبارت تقسیم است و این تقسیم موجب شک در حکم آن شده است در اینصورت احتمال سوم نیز مخالف با ظاهر می شود و نیز ظاهر «حتی تعرف الحرام منه بعینه» که در غایت ذکر شده این است که همان حرمتی که در آن شیئ بود برای شما معلوم بشود نه حرامی که می دانستید این عنوان به آن تقسیم می شود مثلاـ در شرب هم حلال وجود دارد و هم حرام، حال اگر در شرب تتن شک شود معنا این می شود که این شرب تتن برای شما حلال است تا وقتی که علم به شرب خمر پیدا کنید در اینصورت غایت شرب تتن می شود علم به حرمت شرب خمر، همانطور که ملاحظه می شود این دو به یکدیگر ربطی ندارند و خود این قرینه ای است که دلالت می کند بر اینکه این روایت با شبهات موضوعیه سازگارتر است تا شبهات حکمیه.

ص: ۲۴۰

۱- (۲) - .المکاسب المحرمه (للإمام الخمینی)، ج ۲، ص: ۳۶۲ و۳۶۳

بنابراین احتمال سوم نیز مبتلا به اشکال می باشد.

نتیجه نهایی اخبار حلّ: عدم اثبات برائت در شبهات حکمیه تحریمیه

استدلال به هر دو طائفه از طوائف اخبار حلّ محل اشکال است به همین دلیل این اخبار نمی توانند برائت در شبهات حکمیه تحریمیه را ثابت نمایند.

اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ ۹۵/۱۰/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث حلّ

قرائن داله بر اختصاص اخبار حلّ به شهات موضوعیه

آخرین مطلبی که در طائفه دوم روایات حلّ وجود دارد این است که چند قرینه داخلی در این روایت وجود دارد که دلالت بر اختصاص این اخبار به شبهات موضوعیه می کنند؛

قرینه اول: ماده «عرفان»

اولین قرینه واژه «تعرف» در عبارت «حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ» می باشد، ادعا شده ماده «عرف» در جزئیات استفاده می شود نه در کلیات، به خلاف ماده «علم» که در کلیات استفاده می شود لذا گفته می شود: «عرفت زیدا» نه «علمت زیدا»، در اینجا نیز که گفته شده: «حتی تعرف الحرام منه بعینه» معلوم می شود که «شیئ» مذکور در مغیا امور جزئی است و امور جزئی با شبهات موضوعیه تناسب دارد و الا اگر مقصود این بود که حکم آن امور مشخص نیست باید می فرمود: «حتی تعلم انه حرام».

قرینه دوم: «بعینه»

اگر چه ممکن است واژه «بعینه» در جاهای دیگر به معنای تمیّز ذهنی و عنوانی باشد که با شبهات حکمیه نیز تناسب دارد مثل اینکه گفته شود: «الغناء بعینه حرام لا ـ بمزاولا ـ ته و مقارناته» به این دلیل که خود کلی بودن غنا و ندانستن حکم آن قرینه می شود بر اینکه مراد تمیّز ذهنی و عنوانی است نه تمیّز خارجی، لکن در جایی که اطلاق وجود داشته باشد و چنین قرینه ای وجود نداشته باشد ذهن انصراف به امور خارجی پیدا می کند، بنابراین در عبارت «حَتَّی تَعْرِفَ الْحَرَامَ منه بعینه»، ظهور واژه «بعینه» در این است که در خارج عینیت آن برای شما مشخص شود و این با شبهات موضوعیه تناسب دارد.

ص: ۲۴۱

قرینه سوم: استفاده از واژه«الحرام» به جای «الحرمه»

در این روایت امام علیه السلام فرموده: «حتی تعرف الحرام منه بعینه» در حالیکه می توانست بفرماید: «حتی تعرف الحرمه منه بعینه» در حالیکه اگر شبهه حکمیه مراد بود مناسب بود از جمله دوم استفاده شود و استفاده از جمله اول نیز به این دلیل است که می خواهد بفرماید اگر علم به آن ذاتی که حکم حرمت را دارد پیدا کردید اجتناب نمایید چون اگر مقصود شبهه حکمیه بود دانستن صغری(ذات واجب) لازم نبود بلکه علم به کبری(حرمت) کافی بود، مثلا با دلیل «تقلید اعلم واجب است» در واقع کبری ثابت شده است اما نیاز نیست که حتما اعلم را هم بشناسیم، بله در مقام تنجز باید علم به صغری نیز داشته باشیم اما در معرفه الحکم نیاز به احراز صغری نیست.

قرینه چهارم: ظهور در عهد بودن الف و لام

در عبارت «کل شیئ فیه حلال و حرام حتی تعرف الحرام منه بعینه» ظاهرا الف و لام «الحرام» الف و لام عهد است چون ظاهر این است که مقصود از «الحرام» همان «حرام» مذکور در مغیاست بنابراین ظاهر این عبارت این است که غایت برای حلیت جایی است که حرام در همان چیز برای شما مشخص شود و این ظهور با شبهات موضوعیه تناسب دارد چون در شبهات حکمیه راسا در حکم شرب تتن شک می کنیم و تعبیر «حلال و حرام» برای آن معنا ندارد اما همه شبهات موضوعیه اینگونه است که در آنها حلال و حرامی وجود دارد و به دلیل اشتباهات خارجیه نمی توانیم آن را تشخیص دهیم.

بنابراین به این امور اربعه که قرائن داخلی این روایت هستند این روایت ظهور در شبهات موضوعیه پیدا می کند و اگر ظهور قطعی هم پیدا نکند لااقل تردید و اجمال پیش می آید و باز هم قدر متیقن آن شبهات موضوعیه است و نسبت به شبهات حکمیه تردید پیش می آید و شامل آن نمی شود.

اشکال قرینه اول: عدم اختصاص استعمال ماده عرفان در جزئیات

اگر چه مجموع قرائن اربعه مطلب قویی است ولی در برخی از این قرائن مثل ماده «عرفان» تأمل وجود دارد، بلکه ممنوع است چون با تامل در کلمات شارع می بینیم «عرفان» در موارد کلی نیز استعمال شده است مثل مقبوله عمر بن حنظله که می گوید: «من نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» در حالیکه احکام از امور کلی است.

و یا در روایت دیگری تعبیر «أ تعرفون شرائع الاسلام» آمده در حالیکه شرایع اسلام امور کلی است نه جزئی؛

«وَ عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ لِلْمِقْدَادِ وَ سَلْمَانَ وَ أَبِي ذَرٍّ- أَ تَعْرِفُونَ شَرَائِعَ الْإِسْلَامِ – قَالُوا نَعْرِفُ مَا عَرَّفَنَا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ- فَقَالَ هِيَ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى- أَشْهِدُونِي عَلَى أَنْفُسِكُمْ بِشَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ- إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَنَّ الْقِبْلَةَ قِبْلَتِي- شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ لَكُمْ قِبْلَةٌ- وَ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَصِيُّ مُحَمَّدٍ ص وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَنَّ مَوَدَّةَ أَهْلِ بَيْتِهِ مَفْرُوضَةٌ وَاجِبَةٌ مَعَ إِقَامِ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَ الْخُمُسِ وَ حَجِّ الْبَيْتِ وَ الْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ غُسْلِ الْجَنَابَةِ وَ الْوُضُوءِ الْكَامِلِ عَلَى الْوَجْهِ وَ الْيَدَيْنِ وَ الذِّرَاعَيْنِ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ الْمَسْحِ عَلَى الرَّأْسِ وَ الْقَدَمَيْنِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ لَا عَلَى خُفٍّ وَ لَا عَلَى خِمَارٍ وَ لَا عَلَى عِمَامَةٍ إِلَى أَنْ قَالَ فَهَذِهِ شُرُوطُ الْإِسْلَامِ وَ قَدْ بَقِيَ أَكْثَرُ»(1) .

ص: ۲۴۳

۱- (۱) - .وسائل الشیعه، ج ۱، ص: ۴۰۰

در روایت دیگر نیز فرموده: «تعرفون انها حرام» که مراد از آن حکم حرمت می باشد؛

«مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مِرْدَاسٍ عَنْ سَعْدَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الْحَارِثِ بْنِ حَصِیرَهَ قَالَ: مَرَرْتُ بِحَبَشِیٍّ وَ هُوَ یَسْتَقِی بِالْمَدِینَهِ- فَإِذَا هُوَ أَقْطَعُ فَقُلْتُ لَهُ مَنْ قَطَعَکَ قَالَ قَطَعَنِی خَیْرُ النَّاسِ إِنَّا أُخِذْنَا فِی سَرِقَهٍ وَ نَحْنُ ثَمَانِیَهُ نَفَرٍ فَذُهِبَ بِنَا إِلَی عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ ع- فَأَقْرَرْنَا بِالسَّرِقَهِ فَقَالَ لَنَا تَعْرِفُونَ أَنَّهَا حَرَامٌ فَقُلْنَا نَعَمْ فَأَمَرَ بِنَا فَقُطِعَتْ أَصَابِعُنَا مِنَ الرَّاحَهِ وَ خُلِّیَتِ الْإِبْهَامُ ثُمَّ أَمَرَ بِنَا فَحُبِسْنَا فِی بَیْتٍ یُطْعِمُنَا فِیهِ السَّمْنَ وَ الْعَسَلَ حَتَّی بَرَأَتْ أَیْدِینَا ثُمَّ أَمَرَ بِنَا فَأُخْرِجْنَا وَ کَسَانَا فَأَحْسَنَ کِسْوَتَنَا ثُمَّ قَالَ لَنَا إِنْ تَتُوبُوا وَ تُصْلِحُوا فَهُوَ خَیْرٌ لَکُمْ یُلْحِقْکُمُ اللَّهُ بِأَیْدِیکُمْ فِی الْجَنَّهِ- وَ إِلَّا تَفْعَلُوا یُلْحِقْکُمُ اللَّهُ بِأَیْدِیکُمْ فِی النَّارِ»(۱) .

بنابراین در کلمات شارع در امور کلیه نیز ماده «عرف» استعمال شده است، حتی بزرگانی مثل شهید صدر«ره» که خود عرب هستند نیز این اشکال را وارد می کنند.

نتیجه اخبار حلّ

نه به طائفه اول می توان برای برائت در شبهات حکمیه استدلال نمود و نه به طائفه ثانیه.

اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق ۹۵/۱۰/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق

حدیث پنجم: حدیث اطلاق

این حدیث به دلیل اینکه مشتمل بر کلمه «مطلق» یا «مطلقه» است به حدیث اطلاق نام گذاری شده است.

حدیث اطلاق که به تعبیر مرحوم شیخ ادلّ دلیل بر اثبات برائت در شبهات حکمیه تحریمیه است به چهار صیاغت نقل شده است؛

۱- (۲) - .وسائل الشیعه، ج ۲۸، ص: ۳۰۰

صیاغت اول: «کل شیئ مطلق حتی یرد فیه نهی»

مرحوم صدوق این حدیث را در من لایحضره الفقیه در باب قنوت نقل نموده است، مختار ایشان در قنوت این است که دعای فارسی نیز در قنوت جایز است و به همین حدیث تمسک می کند؛

«عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ شَيْ ءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ »(1) .

بررسی سندی صیاغت اول: اشکال سندی

همانطور که معلوم است این حدیث را نقل صدوق به نحو ارسال نقل شده است لکن کلام در این است که نحوه نقل صدوق چگونه است؟ آیا این حدیث از موارد نقل جزمی ایشان است یا خیر؟

صاحب وسائل«ره» این حدیث را دو جا نقل نموده است؛ یکی در باب قنوت کتاب الصلاه و دیگری نیز در ابواب صفات قاضی، ایشان در هر دو مورد این حدیث را به نحو ارسال جزمی «قال: قال الصادق علیه السلام» نقل کرده است بنابراین طبق نقل ایشان مرحوم صدوق به طور جزم این حدیث را به امام صادق علیه السلام نسبت داده است، اما در خود من لا یحضره الفقیه نسخه آخوندی به صورت جزم نسبت داده نشده بلکه فرموده: «رُوی» و نفرموده: «قال»، اگر چه مرحوم صدوق طبق این حدیث فتوا داده و فرموده:

«...وَ لَوْ لَمْ يَرِدْ هَذَا الْخَبَرُ لَكُنْتُ أُجِيزُهُ بِالْخَبَرِ الَّذِي رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ شَيْ ءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ . وَ النَّهْيُ عَنِ الدُّعَاءِ بِالْفَارِسِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ غَيْرُ مَوْجُودٍ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»(2) .

همانگونه که مشاهده می شود ایشان صریحا می گوید من طبق این روایت فتوا به جواز می دهم علاوه بر اینکه ایشان در ابتدای من لا یحضره الفقیه فرموده:

۱- (۱) - من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص: ۳۱۷.

۲- (۲) - .همان

«وَ لَمْ أَقْصِدْ فِيهِ قَصْدَ الْمُصَنِّفِينَ فِی إِيرَادِ جَمِيعِ مَا رَوَوْهُ بَلْ قَصَدْتُ إِلَی إِيرَادِ مَا أَفْتِی بِهِ وَ أَحْكَمُ بِصِحَّتِهِ وَ أَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّهٌ فِيمَا بَيْنِی وَ بَيْنَ رَبِّی تَقَدَّسَ ذِكْرُهُ وَ تَعَالَتْ قُدْرَتُه» (۱) .

كه عـده ای از بزرگـان فرموده انـد اين عبارت دلالت می كنـد كه همه روايات كتاب فقيه مورد فتوای مرحوم صـدوق است و ايشان شهادت به صحت اين روايات می دهد

البته اين مطلب كه اين اسـتفاده آيا صـحيح است يا نه؟ كلام طويلی دارد كه فعلا در صدد بيان آن نيستيم. بنابراين طبق نسـخه آخونـدی طبع اسـلاميه از من لايحضـر كه «رُوی» نقل شده اشـكال سـندی به اين حديث وارد می شود، لكن بنابر نقل صاحب وسائل كه اِسناد جزمی را از ايشان نقل كرده چه بسا بتوان روايت را تصحيح نمود همانطور كه مرحوم امام در حاشيه ای كه بر انوار الهـدايه دارد بـا توجه به نقـل صاحب وسائل«ره» می فرمايـد اين اِسـناد جزمی صـدوق كه ايشان مسـتقيما اسـناد را به امام صادق عليه السلام می دهد موجب قوت روايت است؛

«و لا يخفی أنّ مثل هذا الإرسال و النسبه إلی المعصوم بنحو الجزم من مثل الصدوق لا يمكن إلّا مع إحرازه صدور الروايه، فهی روايه محرزه لـديه و لو بـالقرائن القائمه لـديه، و رفع اليـد عن مثلها فی غايه الإشـكال فی موارد إثبات حكم إلزامی، بل لا يبعد صحّه الاحتجاج بمثلها»(۲) .

ايشان در فقه نيز مرسـلات جزمی صـدوق و امثال او را حجت می دانـد، البته در اينجا ممكن است كسـی اشـكال كنـد كه قطع مرحوم صدوق برای ما حجيت ندارد بلكه فقط برای خود او حجيت دارد مگر اينكه كسی از جزم صدوق«ره» اطمينان شخصی پيدا كند مثل شـيخنا الاستاد محقق حائری«ره» كه نقل شده ايشان وقتی نجاشی يا شيخ طوسی كسی را توثيق می كنند از توثيق آنها جزم به وثاقت آنها پيدا می كرده است.

ص: ۲۴۶

۱- (۳) - .من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص: ۳

۲- (۴) - .انوار الهدايه فی التعليقه علی الكفايه، ج ۲، ص: ۷۸

علی ای حال بیان معتمد در این باره این است که اِخبار این بزرگان محتمل الحس و الحدس است چون احتمال دارد که این اخبار از روی حدس و اجتهاد باشد و احتمال دارد بوسیله حس به چنین مطلبی دست پیدا کرده باشند و در اینگونه خبرها که محتمل الحس و الحدس است و احتمال حسیت نیز قابل اعتناست بناء عقلاء بر عمل کردن است بنابراین کسی مثل مرحوم صدوق که در زمان او قرائن و شواهد زیاد بوده وقتی مطلبی را اِخبار کرد احتمال حسیت در مورد او متوفر است ولی در مانحن فیه اسناد جزمی دادن صدوق محل تردید است چون آنچه که در نسخه فقیه می بینیم اسناد جزمی نیست بله اگر ما مبنای محقق خویی، شهید صدر و شیخنا الاستاد آقای قاروبی را قائل شویم به اینکه درست است کتب اربعه متواتر است اما نه اینکه حرف به حرف آن متواتر باشد بلکه به نحو اجمال متواتر است به همین دلیل معتمد نزد ما نقل صاحب وسائل است که طریق معنعن به صاحب کتاب دارد چون ایشان در خاتمه طریق معنعن خود را به صاحب کتاب نقل کرده است بنابراین وسائل نزد این بزرگان خیلی مهم است در اینصورت تعبدا اسناد جزمی مرحوم صدوق ثابت می شود اما اگر کسی بگوید صاحب وسائل به نسخه خاص طریق ندارد بلکه طریق او به اصل کتاب است -همانطور که بعید نیست- در اینصورت از این راه نمی توان سند این روایت را تصحیح نمود.

بنابراین طبق مسلک مشهور نمی توان به این صیاغت تمسک نمود.

صیاغت دوم:«کل شیئ مطلق حتی یرد فیه امر او نهی»

امتیاز این صیاغت این است که مشتمل بر «امر» نیز می باشد به همین دلیل شامل شبهات وجوبیه نیز می شود به خلاف صیاغت قبل که برای تعدی به شبهات وجوبیه باید تمسک به عدم فصل و اجماع مرکب و مانند آن شود.

این صیاغت را مرحوم شیخ اعظم در مسأله اول از «المطلب الثالث فیما دار الأمر فیه بین الوجوب و الحرمه» نقل نموده است ایشان پس از نقل این روایت فرموده: «علی روایه الشیخ رحمه الله» یعنی شیخ طوسی به خلاف مرحوم صدوق که صیاغت اول را نقل کرده صیاغت دوم را نقل نموده است؛

«(قوله علیه السلام: کل شی ء مطلق حتی یرد فیه أمر أو نهی) علی روایه الشیخ رحمه الله إذ الظاهر ورود أحدهما بحیث یعلم تفصیلا فیصدق هنا أنه لم یرد أمر و لا نهی»(۱) .

در برخی کتب اصولی دیگر مثل جامعه الاصول(۲) نیز این صیاغت به مرحوم شیخ نسبت داده شده است اما در کتب حدیث این صیاغت دیده نشده و همانطور که بیان خواهد شد ظاهرا این اشتباهی است که در نقل صورت گرفته است.

صیاغت سوم: «الاشیاء مطلقه ما لم یرد فیه نهی او امر»

«وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ، عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی غُنْدَرٍ، عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (عَلَیْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: الْأَشْیَاءُ مُطْلَقَهٌ مَا لَمْ یَرِدْ عَلَیْکَ أَمْرٌ وَ نَهْیٌ، وَ کُلُّ شَیْ ءٍ فِیهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَکَ حَلَالٌ أَبَداً، مَا لَمْ تَعْرِفِ الْحَرَامَ مِنْهُ فَتَدَعَهُ»(۳) .

این صیاغت از شیخ طوسی«ره» در امالی نقل شده است و مستدرک الوسائل(۴) و جامع احادیث الشیعه نیز آن را از امالی نقل نموده اند.

۱- (۵) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۹۶

۲- (۶) -محمد مهدی نراقی«ره»، جامعه الأصول، ص: ۳۴.

۳- (۷) - الأمالی (للطوسی)، النص، ص: ۶۶۹.

۴- (۸) -مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص: ۳۲۳.

بررسی سندی صیاغت سوم: اشکال سندی

سند این حدیث اینگونه است:

«وَ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ الْقَزْوِینِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ وَهْبَانَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَبَشِیِّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی غُنْدَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ...».

امالی از خود شیخ«ره» نیست بلکه از پسر اوست که در اینجا از والد خود نقل می کند، شیخ انصاری«ره» و برخی اصولیون دیگر در ذیل «کل شیئ مطلق حتی یرد فیه نهی» گفته اند در نقل شیخ «او امر» یا «و امر» است در حالیکه آن صیاغت با این صیاغت تفاوت می کند و این اشتباه در حافظه بوده و یا از این باب است که مضمون هر دو، مثل یکدیگر است.

این سند مشتمل بر برخی اشخاص است که توثیق ندارند مثل حسین بن ابراهیم قزوینی که در رجال نه توثیق دارد و نه جرح، ایشان از محمد بن وهبان نقل روایت می کند که شیخ طوسی در مورد او گفته: «ثقه من اصحابنا واضح الروایه قلیل التخلیط»، از عبارت قلیل التخلیط استفاده می شود که او دارای ضبط بالایی بوده است نکته ای در اینجا قابل ذکر است و آن اینکه برخی از روات اگر چه انسان های خوبی بوده اند اما چون ضابط نبوده اند و در نقل دقیق نبوده اند به همین دلیل در کتب رجال تضعیف شده اند. ایشان نیز از علی بن حبشی نقل می کند که شیخ طوسی«ره» در مورد او می گوید: «له کتاب، خاصّیّ»، لکن ایشان توثیق واضحی ندارد اگر چه از مشایخ مرحوم صدوق است، سپس ایشان از عباس بن علی بن حسین نقل می کند که او و پدرش را نیز نمی شناسیم بنابراین این سند نیز مشتمل بر افرادی است که ضعیف هستند.

ص: ۲۴۹

صیاغت چهارم: «کل شیئ مطلق حتی یرد فیه نص»

«وَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ شَيْ ءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَصٌّ »(۱) .

این صیاغت از صیاغت های قبل بهتر است چون همه اقسام شبهات را شامل می شود و اختصاص به شبهات تحریمیه ندارد، مرحوم ابن ابی جمهور احسایی این صیاغت را از فاضل مقداد نقل می کند لکن برای ما معلوم نیست که فاضل مقداد این روایت را به صورت جزم نقل کرده یا نه، این صیاغت نیز مرسل است و اشکال دارد.

همانطور که معلوم شد حجیت هر کدام از این صیاغت ها به طور جداگانه مورد اشکال قرار گرفت، صیاغت دوم و اول نیز ظاهرا یکی هستند بنابراین اگر کسی از تراکم سه نقل دیگر، اطمینان شخصی پیدا کند می تواند به آن استناد نماید، اما اگر برای کسی چنین اطمینانی حاصل نشود نمی تواند به آن تمسک نماید.

تقریب استدلال به روایت اطلاق

تعبیر «کل شیئ» یا «الاشیاء» همه اشیاء مشکوک الحکم چه به نحو شبهه موضوعیه و چه به نحو شبهه حکمیه را شامل می شود، در حکم «مطلق» نیز دو احتمال وجود دارد؛ یکی اینکه مراد از آن مباح و مرخَّص باشد و دیگر اینکه مراد این است که آزاد از تبعه و مسئولیت و مؤاخذه است. اگر معنای اول مراد باشد معنای حدیث این می شود که هر چیزی جایز و مباح است تا وقتی که در مورد آن نهی وارد شود در اینصورت مطلوب ثابت می شود ولی اگر احتمال دوم مراد باشد همان حرفهای قبل پیش می آید که آیا نفی مواخذه دلالت بر نفی استحقاق نیز می کند یا خیر؟ و چه بسا کسی بگوید چنین دلالتی ندارد در حالیکه اصولی برای اثبات برائت به دنبال اثبات نفی استحقاق عقاب می باشد.

ص: ۲۵۰

۱- (۹) - .مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۷، ص: ۳۲۴

نکته ای در اینجا بایـد مورد بررسـی قرار گیرد که شـیخ اعظم«ره» نیز در رسائل به آن توجه کرده است و آن اینکه آیا مقصود از «حـتی یرد فیه نهی» این است که به عنـوان خـودش مـورد نهی قرار گرفته است یـا اینکه مراد اعم است از اینکه آن شـیئ به عنوان خودش و به عنوان مشکوک الحکم مورد نهی قرار گرفته است؟ اگر احتمـال اول مراد باشـد دلالت آن بر برائت خوب است به همین دلیـل با ادله احتیاط معارضه می کنـد اما اگر اعم از خودش و یا به عنوان مشـکوک الحکم باشـد ادله احتیاط با آن معارضه نمی کنـد بلکه ادله احتیاط بر آن وارد می شود ظاهر از عبارت «حتی یرد فیه نهی» این است که آن شـیئ به عنوان خودش مورد نهی قرار گرفته است نه به عنوان مشکوک الحکم.

بنابراین تقریب اسـتدلال به این حـدیث این است که هر چیزی که نهی به عنوان خودش به آن تعلق گرفته باشـد مباح و مأذون است و یا عقاب و مواخذه ندارد در نتیجه برائت در شبهات حکمیه را ثابت می کند که قدر متیقن آن شبهات حکمیه تحریمیه است.

اشکالات استدلال به حدیث اطلاق

مهمترین اشـکال این است که ممکن است در مورد غـایتی که در این حـدیث ذکر شـده یعنی عبارت «حتی یرد فیه نهی» گفته شود «یرد» در این عبارت به معنای «یصدر» یا به معنای «یصل» است، اگر معنای آن «یصل» باشد معنای روایت این می شود که اگر نهی واصل نشود برائت ثابت است که مطلوب است و برائت را ثابت می کند، اما اگر معنای آن «یصدر» باشد چون در هر موردی ممکن است حکم صـادر شـده باشـد به همین دلیل تمسک به این حـدیث می شود تمسک به دلیل در شـبهه مصـداقیه خود دلیل، مگر اینکه اصل منقح موضع وجود داشته باشد.

ص: ۲۵۱

جواب به اشکال فوق

محقق اصـفهانی«ره» در اینجا بیان مفصـلی دارد که می خواهد بفرماید واژه «یرد» از نظر لغوی و مفهوم عرفی خصوصیتی دارد که ملازمه با وصول دارد بنابراین ایشان می خواهـد برائت را از این حدیث اسـتفاده نماید که توضـیح آن در جلسه بعد خواهد آمد.

اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق ۹۵/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اسـتدلال به حـدیث شـریف اطلاـق بـود، همـانطور که بیـان شـد مهمـترین اشـکال این تقریب این است که در موارد شبهـات حکمیه تحریمیه معلوم نیست که نصـی بر حرمت وارد شـده است بنـابراین تمسـک به این حـدیث تمسـک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می شود چون غایت یعنی عبارت «حتی یرد فیه نهی» دلالت می کند بر اینکه مادامیکه نص بر حرمت وارد نشده حکم حلیت ثابت است و در شـبهات حکمیه تحریمیه ممکن است نصی بر حرمت وارد شده باشد ولی به ما نرسیده باشد، بنابراین تمسک به این حدیث برای اثبات برائت عقیم است.

برای پاسخ به این اشکال راه های متعددی بیان شده است، که اولین جواب را از بیان محقق اصفهانی«ره» ذکر می کنیم؛

جواب اول به اشکال استدلال به حدیث اطلاق

محقق اصفهانی«ره» سه بیان برای جواب به این اشکال ذکر کرده است که در ابتدا بیان سوم ایشان توضیح داده می شود؛

بیان اول محقق اصفهانی«ره»

محقـق اصـفهانی«ره» روی خود واژه «ورود» تمرکز کرده است ایشـان می گویـد واژه «ورود» آنگونه که تخیـل شـده و اسـاس اشـکال نیز بر آن است به معنای «صدور» نیست بلکه ورود معنایی دارد که مساوق با وصول به مکلف است، پس عبارت «حتی یرد فیه نهی» به معنای «حتی یصل نهی الی المکلف» می باشد؛

ص: ۲۵۲

«بل الظاهر کما یساعـده تتبع موارد الاسـتعمالات أن الورود لیس بمعنی الصـدور أو ما یساوقه، بل هو معنی متعد بنفسه، فهناک بلحاظه وارد و مورود، فیقال: ورد الماء و ورد البلد و وردنی کتاب من فلان، و إن کان بلحاظ إشـراف الوارد علی المورود ربما یتعدی بحرف الاستعلاء»(۱) .

توضیح مطلب این است که صدور و ما یساوق الصدور مثل ظهور، بروز و طلوع مفادشان مفاد لازم است به خلاف «وَرد» که در استعمالات متعدی است فذا می توان گفت: «وردنی کتاب زید» اما نمی توان گفت: «صدرنی کتاب زید»، بنابراین معلوم می شود که مفاد آنها متعدد است.

ان قلت: اگر این واژه متعدی است پس چرا با «علی» متعدی می شود؟ مثل اینکه گفته شود: «ورد کتاب زید علیّ» و یا گفته شود: «ورد علیّ الضیوف» در حالیکه این استعمالات نیز صحیح است.

جواب این است که همانگونه که در ادبیات آمده است گاهی در افعال متعدی به خاطر لحاظ لوازم و ملزومات ادات تعدیه به کار گرفته می شود مثلاـ در اینجا کسی یا چیزی که وارد می شود گویا اشراف بر مورود دارد به همین دلیل به جهت این اشراف و استعلا این فعل با «علی» متعدی می شود، اما گاهی نیز به آن ملزومات و لوازم توجه نمی شود بلکه به حاقّ آن فعل توجه می شود به همین دلیل با ادات جر متعدی نمی شود مثل جایی که فقط خود معنای ورود لحاظ شده است، فلذا با «علی» متعدی نمی شود و گفته می شود: «وَردنی الضیوف».

ان قلت: اگر فعل «وَرد» متعدی است پس چرا با «فیه» متعدی می شود؟ مثل همین حدیث که فرموده:«حتی یرد فیه نهی» و یا مانند «وردنی الضیوف فی داری»؟

ص: ۲۵۳

۱- (۱) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۶

جواب این است که گـاهی وارد نیاز به محل دارد در اینصورت آن محل با «فی» ذکر می شود، پس مجرور «فی» در این موارد مفعول آن نیست بلکه محل آن است.

پس مـاده «ورود» متعـدی است و طرف می خواهـد چون تضایف دارد مثل عَلِم که نیاز به معلوم دارد در اینجا نیز ورود نیاز به موضوع دارد، حـال در اینجـا آن طرف متضـایف، محـل نیست بلکه طرف آن مکلّف است، بنـابراین در عبـارت «حتی یرد فیه نهی» اگر چه در کلاـم محل آن ذکر نشـده لکن مشـخص است که مراد این است که «حتی یرد علیکم فیه نهی»، در نتیجه اگر در واقع حکمی صادر شده باشد اما به هر دلیلی به مکلف نرسیده باشد صدق ورود نهی نمی کند و برائت ثابت می شود.

بنابراین این نکته که ورود را مساوق با صـدور گرفته اند غفلتی است که برای برخی پیش آمده به همین دلیل اشـکال تمسـک به دلیـل در شـبهه مصـداقیه خود دلیـل را به این اسـتدلال وارد نموده انـد و برای تخلص از آن اشـکال به دنبـال راه حـل هـای مختلفی رفته انـد اما اگر با تامل در این واژه بگوییم مراد از «یَرد» صدور نیست بلکه ایصال است چون ورود نیاز به طرف دارد و طرف آن مکلّف است این اشکال وارد نمی شود.

نکته

در اینجـا مطلبی وجود دارد و آن اینکه از کلاـم محقق خراسـانی«ره» در کفایه اسـتفاده می شود یک وقت حکم شارع به هیچ کس نرسیده و یک وقت به برخی رسیده و به برخی نرسیده است در صورت اول که حکم شارع به هیچ کس نرسیده ورود به معنای صـدور صادق نیست اما در صورت دوم از کلام ایشان اسـتفاده می شود که چه بسا ورود صدق کند لذا می توان گفت کلام محقق اصـفهانی«ره» را قبول می کنیم که ورود به معنای صـدور نیست بلکه متعدی است و نیز ورود طرف می خواهد اما کلاـم در این است که آیـا بـالجمله نیـاز به دارد یا طرف فی الجمله نیز کفایت می کنـد؟ در اینجا می توان طبق مبانی مختلف تفصـیل داد؛ اگر مبنـای انحلاـل پـذیرفته شـود و گفته شـود هر کـدام از مکلفین تکلیـف مسـتقل دارنـد در اینصورت برای هر مکلفی که حکم به او رسـیده ورود صادق است و برای کسی که حکم به او نرسیده ورود صادق نیست اما اگر مبنای خطابات قانونیه پـذیرفته شود و گفته شود تکالیف انحلالی نیسـتند در اینصورت همین مقـدار که حکم فی الجمله به عده ای از مکلفین رسیده باشد کفایت می کند که صدق ورود کند مخصوصا اگر به افراد معتنا بهی رسیده باشد.

بنابراین با اینکه گویا محقق خراسانی«ره» به این نکته توجه داشته لکن در کلام محقق اصفهانی«ره» مغفول مانده است و نسبت به این تفصیل که آیا برای صدق ورود باید حکم به همه برسد یا رسیدن به برخی از مکلفین نیز کافی است سخنی نگفته است.

عبارت محقق اصفهانی«ره» که بیان اخیر ایشان است بدین قرار است:

«فتحقق أن الورود لیس بمعنی الصدور و ما یساوقه مفهوما حتی لا یحتاج فی ذاته إلی مکلّف یتعلق به، بل بمعنی یساوق الوصول إلیه، لتضایف الوارد و المورود، فتدبّر جیدا»(۱) .

شاید «فتدبر جیدا» اشاره به همین نکته ای باشد که در بالا ذکر گردید.

بیان دوم محقق اصفهانی«ره»

بیان دوم ایشان این است که ممکن است گفته شود «ورد» مشترک لفظی بین «صدر» و «وصل» است و برای هر دو استعمال می شود، اما این واژه در صورت اطلاق به وصول انصراف پیدا می کند نه صدور؛

«و التعبیر عن الوصول بالورود تعبیر شایع لا ینسبق الی أذهان أهل العرف غیره »(۲) .

البته این مطلب که ماده ورود انصراف به وصول پیدا می کند نیاز به آشنایی با لسان دارد که اگر الآن اینگونه باشد به ضمیمه اصاله عدم نقل و اصاله ثبات در لغت می توان گفت در عهد صدور روایت نیز همینگونه بوده است، بنابراین بیان دوم را به شهادت محقق اصفهانی«ره» نمی توانیم انکار کنیم البته به شرط اینکه بزرگان دیگری که اهل لسان هستند با آن مخالفت نکنند.

بیان سوم محقق اصفهانی«ره»

۱- (۲) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۷

۲- (۳) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۶

بیان سوم ایشان نیز این است که ورود هم به معنای صدور است و هم به معنای وصول لکن در اینجا قرینه قطعیه ای وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه مراد از ورود وصول است و آن قرینه غایت «حتی یرد فیه نهی» می باشد چون مغیا به گونه ای است که نمی تواند غایت آن صدور نهی باشد.

توضیح مطلب این است که در عبارت «کل شیئ مطلق» مطلق به معنای مباح می باشد، و مباح نیز به دو قسم تقسیم می شود؛ یکی اباحه قبل از شرع است و آن وقتی است که هیچ شرعی نیامده که به آن لاحرجیه عقلیه گفته می شود که ادامه آن تا وقتی است که از طرف شارع قانونی تشریع نشده است، طبق این معنا امکان دارد وقتی که شرع می آید اباحه مغیا به صدور نهی شود، قسم دوم از اباحه، اباحه شرعیه است که مجعول شارع است که این خود بر دو قسم است؛ یکی اباحه شرعیه واقعیه و دیگری اباحه شرعیه ظاهریه، اباحه شرعیه واقعیه در مقابل حرمت واقعیه است یعنی همانطور که گاهی ممکن است شارع به دلیل وجود مفسده چیزی را حرام کند گاهی نیز ممکن است به دلیل عدم وجود مصلحت یا مفسده چیزی را مباح نماید، اباحه شرعیه ظاهریه نیز مجعول شارع است لکن به جهت تسهیل بندگان از عمل به احتیاط آن را جعل می کند اگر چه در واقع مفسده یا مصلحت ملزمه نیز داشته باشد، منشأ اباحه شرعیه واقعیه لا اقتضاست و منشا اباحه شرعیه ظاهریه تسهیل عباد است.

پس می توان گفت سه قسم اباحه وجود دارد: ۱-اباحه لاحرجیه، ۲-اباحه شرعیه واقعیه، ۳-اباحه شرعیه ظاهریه.

ص: ۲۵۶

محقق اصفهانی«ره» در این بیان می گوید غایت هیچکدام از این سه قسم نمی تواند صدور واقعی باشد، اما قسم اول یعنی اباحه لاحرجیه نمی تواند مغیا به صدور شود به این دلیل که عدیم الفائده است به خصوص زمان امام صادق علیه السلام که قطعا شرع وجود دارد چون معنا ندارد که امام صادق علیه السلام بخواهد بفرماید اگر شرعی نبود لاحرج عقلی وجود داشت، آن هم نسبت به امور مورد ابتلاءیی که حتما شارع نظر خود را نسبت به آن بیان کرده است، بله چنین غایتی محذور عقلی ندارد اما خلاف ظاهر است که روایت حمل بر این قسم شود؛

«إلّا أن حمل الاباحه على الاباحه المالکیه قبل الشرع التی یحکم بها عقل کل عاقل بعید غیر مناسب للامام علیه السلام المعدّ لتبلیغ الاحکام، خصوصا بملاحظه أن الخبر مروی عن الصادق علیه السلام بعد ثبوت الشرع، و اکمال الشریعه، خصوصا فی المسائل العامّه البلوی التی یقطع بصدور حکمها عن الشارع، فلا فائده فی الاباحه مع قطع النظر عن الشرع »(1) .

اما اگر قسم دوم یعنی اباحه واقعیه شرعیه مراد باشد در اینصورت دو احتمال در روایت ایجاد می شود؛ احتمال اول اینکه عبارت «حتی یرد فیه نهی» واقعا غایت باشد به این معنا که هر چیزی مطلق است تا وقتی که واقعا نهیی از شارع صادر شود، احتمال دوم نیز این است که غایت از حدود موضوع باشد یعنی هر چیزی که نهی در آن نیست مطلق است، اگر اولی باشد که می خواهد غایت را ذکر کند اشکالش این است که تناسب با مغیا ندارد چون قسم دوم، اباحه واقعیه است که لااقتضایی می باشد در حالی که چیزی که نسبت به وجوب و حرمت لااقتضایی است اصلا توقع اینکه حرام بشود در آن وجود ندارد بنابراین اگر بخواهد نهی بیاید خلف فرض می شود چون فرض این بوده که اصلا اقتضای حرمت در آن چیز وجود ندارد.

۱- (۴) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۶

ان قلت: ممکن است گفته شود بله این شیئ به حسب ذاتش لااقتضاست اما به حسب طروّ عناوین، اقتضای حرمت پیدا می کند مثل آب که به حسب ذاتش لا اقتضاست اما اگر عنوان غصب بر آن عارض شود اقتضای حرمت پیدا می کند.

جواب این است که ظاهر روایت این است که به حسب ذات خودش حرام شود نه به حسب طروّ عناوین.

«إلا أنه لا يكاد يجدى إجراء الأصل لهذا الغرض، فان المراد بالاباحه المتعبد بها- إما لأجل التعبد بعدم تحقق غايتها، أو التعبد بقيدها- إمّا هى الاباحه الشرعيه- واقعيه كانت أو ظاهريه- و إما الاباحه المالكيه بمعنى اللاحرج.

و التعبد بالاولى فرض معقوليتها فى نفسه. و قد عرفت عدم معقوليتها واقعيه كانت أو ظاهريه، فلا معنى للتعبد بها، لا بلا واسطه و لا ـ معها و التعبد بالثانيه لا معنى له؛ لان المفروض أن الاباحه قبل الشرع بمعنى اللاحرج العقلى ليست من مقوله الحكم، و إلا لزم الخلف. و ليست موضوعا ذات حكم شرعى أيضا»(۱) .

اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق ۹۵/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بیان سوم محقق اصفهانی«ره» بود بر این که غایت چیزی است که ما اطلاعی از آن نداریم بنابراین تمسک به این حدیث تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل می شود، حاصل این بیان این بود که ولو ما بپذیریم «ورود»، هم به معنای صدور است و هم به معنای وصول است لکن قرینه ای در اینجا وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه باید «ورود» در این روایت را به معنای وصول بگیریم و آن قرینه این است که اباحه ای که در مغیا ذکر شده معنایی است که قابلیت این را ندارد که غایت آن صدور نهی باشد.

۱- (۵) - .نهایه الدرایه فی شرح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۸

توضیح قرینیت غایت، بر عدم صحت اراده «صدور» از لفظ «ورود»

همانگونه که در جلسه قبل بیان شد اباحه و اطلاق ممکن است سه معنا داشته باشد که هر سه معنا با اینکه از لفظ «یرد» در غایت، «صدور» اراده شده باشد منافات دارد، به همین دلیل این قرینه دلالت می کند بر اینکه «ورود» در این حدیث به معنای «وصول» است؛

اشکال معنای اول(اباحه مالکیه)

معنای اول اباحه مالکیه یا لاحرجیه عقلیه است به این معنا که قبل از قانونگذاری شارع، عقول می گوید شارع ما را خلق کرده و مخلوقات زیادی را نیز در اختیار ما گذاشته است و ما را نیز دعوت به استفاده از آنها نموده است بنابراین به عنوان مالك اشیاء معقول نیست ما را منع از تصرف کرده باشد مثل صاحب خانه ای که میهمان را دعوت کند و به او اجازه تصرف در سفره ندهد، طبق این احتمال معنای روایت این می شود که همه اشیاء برای شما مباح است تا وقتی که مالك واقعی یعنی خدای متعال قانون نهی را جعل نماید در اینصورت چنین معنایی معقول است، ولی از این روایتی که در زمان امام صادق علیه السلام و بعد از شریعت صادر شده است بعید است چنین معنایی اراده شده باشد، بنابراین در فرض تشریع شریعت، دیگر حکمی باقی نمانده تا در آینده قانون آن جعل شود بنابراین حمل بر این معنا بعید است.

اشکال معنای دوم(اباحه واقعیه)

معنای دوم این است که مراد از اباحه، اباحه شرعیه واقعیه باشد که لااقتضایی است یعنی نه اقتضای وجوب است و نه اقتضای حرمت، در اینصورت نیز نمی تواند مغیای به این غایت شود چون خلف فرض پیش می آید چون چیزی که فرض می شود لااقتضاست ممکن نیست که بعدا متعلق حکم نهی قرار بگیرد.

ان قلت: درست است به حسب ذات ممکن است شیئ لااقتضا باشد اما ممکن است با عارض شدن برخی از عناوین حکم وجوب یا حرمت تعلق بگیرد، مثل شرب الماء که فی نفسه مباح و به نحو لااقتضا است اما ممکن است به حسب طروّ برخی عناوین واجب یا حرام شود، مثلا با عنوان غصب حرام شود و یا با عنوان تخلص از هلاک حرام شود.

ایشان در جواب می گوید درست است که گاهی با طروّ عناوین ممکن است لااقتضا تبدیل به اقتضای نهی یا وجوب شود لکن ظاهر این حدیث این است که غایت «حتی یرد فیه نهی» به این معناست که نهی به همان عنوان ذاتی شیئ تعلق بگیرد نه به عنوان عرضی، پس «کل شیئ مطلق» یعنی هر چیزی خودش مطلق است تا نهی به خود آن عنوان تعلق بگیرد، پس اباحه واقعیه نیز در این روایت قابل تعقل نیست. البته این در صورتی است که این عبارت غایت باشد اما اگر احتمال داده شود -ولو خلاف ظاهر است- که عبارت «حتی یرد فیه نهی» محدّد موضوع است به این معنا که هر چیزی که نهی ندارد مطلق است در اینصورت نیز معقول نیست، چون این عبارت یا عنوان مشیر و معرّف است و یا قید و شرط است، عنوان مشیر مثل اینکه گفته شود: «اکرم هذا الجالس» که جلوس خصوصیت ندارد و شرط اکرام نیست و قید بودن نیز مثل اینکه در مثال مذکور جالس بودن خصوصیت داشته باشد. اگر این عبارت به عنوان مشیر باشد فایده ای ندارد و گفتن آن لغو و توضیح واضحات است چون نیاز نیست امام بفرماید چیزی که حرام نیست حلال است و اگر شرط و قید باشد یعنی هر چیزی به شرط اینکه حرام نباشد حلال است چنین چیزی نیز همانطور که در محل خود بیان شده محال است چون عدم هیچ ضدی شرط وجود ضد دیگر نیست، بله ملازمه با آن دارد ولی شرطیت ندارد.

بنـابراین اگر این عبـارت همانگونه که ظاهر آن است غایت برای ما قبل است معقول نیست، چون خلف فرض لازم می آیـد و اگر بر خلاف ظاهر عبارت، آن را قید بگیریم در صورتی که معرف و مشـیر باشد لغویت پیش می آید و در صورتی که شرط باشد مستحیل است چون عدم ضد، شرط وجود ضدّ دیگر نیست.

اشکال معنای سوم(اباحه ظاهریه)

معنای سوم نیز این است که مراد از اباحه اباحه ظاهریه باشد یعنی حکم به اباحه چیزی که مشـکوک الحلیه و الحرمه است، در اینصورت نیز ممکن نیست حدیث شریف مغیای به این غایت باشد. ایشان در تعلیل این مطلب سه وجه بیان می کند؛

وجه اول اشکال: تخلف حکم از موضوع

وجه اول این است که امکـان نـدا رد غـایت ابـاحه ظـاهریه امری باشـد که مُجامع با موضوع واقعی اباحه ظاهریه است چون در صورتی «ورود» به معنای «صـدور» باشـد معنای حـدیث این است که با اینکه موضوع تام و تمام برای اباحه ظاهریه وجود دارد اما چون غایت(صدور نهی) آمده حکم ظاهری(اباحه) وجود ندارد چون تخلف حکم از موضوع خود پیش می آید.

توضـیح اینکه موضوع اباحه ظاهریه مشـکوک الحلیه و الحرمه می باشـد مثلا در حلیت شـرب توتون شک شده است حال اگر شارع بفرماید شرب توتون حلال است تا اینکه در واقع حرمت جعل کنم، در اینصورت با جعل واقعی حرمت، حلیت ظاهریه به پایان می رسد در حالیکه همچنان موضوع برای حلیت ظاهریه وجود دارد چون بر فرض مجرد صدور حکم و عدم وصول آن، هنوز شـک در حلیت و حرمت توتون بـاقی است در نتیجه بایـد حلیت نیز وجود داشـته باشـد ولی طبق این تقریب حکم حلیت ظـاهریه وجود نـدارد، پس موضوع حکم بـاقی است در حـالیکه حکم آن از بین رفته است و چنین چیزی محال است ولی اگر «ورود» را به معنـای «وصول» بگیریم این اشـکال پیش نمی آیـد چون در صورت وصول حکم شک در حکم از بین می رود و موضوعی برای اباحه ظاهریه باقی نمی ماند.

نکته

اگر عبارت «حتی یرد فیه نهی» غایت گرفته نشود بلکه محدد موضوع شمرده شود نیز همین اشکال وارد می شود.

وجه دوم: عدم نیاز به حدیث و اکتفا به استصحاب

وجه دوم این است که اگر هم فرض شود شارع اباحه ظاهریه را مغیا یا مقید به عدم صدور واقعی نهی نموده است باز هم اشکال پیش می آید چون در اینصورت این حدیث کارآیی ندارد الا در جایی که در کنار آن استصحابی وجود داشته باشد چون همه جا شبهه مصداقیه خود دلیل است به این علت که در همه جا احتمال صدور حکم داده می شود، اشکال نیز این است که اگر قرار باشد شارع در کنار این حدیث استصحاب قرار دهد دیگر نیازی به این حدیث نیست و استصحاب به تنهایی کفایت می کند چون تبعید مسافت پیش می آید.

پس خلاصه این بیان این شد که حکم ظاهری اباحه اگر بخواهد مغیا یا مقید به عدم صدور نهی در واقع باشد کارآیی ندارد الا ـ به ضم استصحاب، و این کار عقلایی نیست چون استصحاب به تنهایی برای اثبات اباحه کافی است، البته ایشان در یک صورت می فرماید استصحاب مثبت می شود که توضیح آن خواهد آمد.

وجه سوم: عدم وجود موضوع حکم ظاهری

وجه سوم نیز که بیان دقیقی است این است که «کل شیئ مطلق حتی یرد فیه نهی» می فرماید اباحه وقتی ثابت است که بدانیم حرمت وجود ندارد به این معنا که در جایی می توان حکم به حلیت ظاهریه داد که علم داشته باشیم هنوز حرمتی نیامده است در حالیکه در این فرض علم به عدم صدور حرمت وجود ندارد چون موضوع اباحه ظاهریه مشکوك الحلیه و الحرمه است بنابراین هر کس خواست این حدیث را تطبیق دهد باید بگوید غایت وجود ندارد در نتیجه دیگر شک به حرمت باقی نمی ماند در حالیکه موضوع حکم ظاهری مشکوك الحلیه و الحرمه است.

فرق این بیان با بیان اول این است که در بیان اول می گوید موضوع وجود دارد و حکم آن وجود ندارد اما بیان دوم می گوید اصلا موضوع حکم ظاهری وجود ندارد.

اشکال اول به بیان سوم محقق اصفهانی«ره»

از سه احتمالی که ایشان داد ما معنای اباحه واقعیه را اختیار می کنیم اشکال ایشان این بود که اباحه واقعیه لااقتضایی است در نتیجه اگر در غایت، صدور نهی مراد باشد خلف پیش می آید در حالیکه سوال این است که چه برهانی وجود دارد که هر چیزی که در برهه ای لااقتضایی شد تا آخر باید لااقتضایی باقی بماند؟ چون ممکن است چیزی در برهه ای اقتضایی باشد اما در برهه ای دیگر بنابر حرکت جوهری مقتضی حرمت پیدا کند مثل انسان که در دوران صباوت اقتضای یاد گرفتن مطالب عالیه را ندارد ولی در طول زمان چنین اقتضایی پیدا می کند، بنابراین اشکال محقق اصفهانی«ره» در صورتی وارد می شود که امری که در ابتدا لااقتضایی است تا آخر لااقتضایی باقی بماند اما اگر گفتیم موضوعات ممکن است در مقطعی لااقتضایی باشند و در مقطعی دیگر اقتضای حرمت یا وجوب پیدا کنند اشکال خلف وارد نمی شود همانگونه که مقتضی ها نیز ممکن است مقطعی باشند.

اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق ۹۵/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در بیان سوم محقق اصفهانی«ره» بود بر اینکه اگر هم فرض شود واژه «ورود» هم معنای «صدور» را شامل می شود و هم معنای «وصول» را، لکن در این روایت مقتضای قرینه این است که «ورود» به معنای «وصول» باشد. قرینه ایشان و اشکال اول آن در جلسه قبل بیان شد.

ص: ۲۶۳

اشکال دوم به بیان سوم محقق اصفهانی«ره»

این اشکال را خود ایشان طرح کرده و به آن جواب داده است و آن اینکه در اباحه ظاهریه گفته شد که به سه وجه ممکن نیست اباحه ظاهریه مغیا یا مقید به صدور باشد؛ وجه اول این بود که لازم می آید تخلف حکم از موضوع بشود، وجه دوم این بود که لازم می آید نیاز به استصحاب باشد و این استصحاب خودش کفایت می کند و دیگر نیازی به حدیث نیست، وجه سوم نیز این بود که اصلا موضوع برای اباحه ظاهریه متصور نمی شود، توضیح وجه سوم این بود که وقتی می خواهیم به «کل شيءٍ مطلق» تمسک کنیم باید احراز کنیم که نهی وارد نشده و وقتی احراز کردیم نهی وارد نشده، پس دیگر شکی در حلیت و حرمت وجود ندارد تا شارع بیاید اباحه ظاهریه جعل نماید.

ایشان در وجه سوم اشـكال می كنـد به اینكه در صورتی از معنای صـدور لازم می آید اباحه بدون موضوع شود كه مقصود از ورود نهی، ورود من الشـارع و من الله تبـارك و تعـالی باشـد، اما اگر از این ورودِ نهی، ورود من النبی و الوصـی(ص) مقصود باشد دیگر چنین اشكالی پیدا نمی شود، چون در اینصورت مفاد حدیث این می شود كه هر شیئی كه شما در آن شك كردید كه آیا خدا آن را حرام كرده یا نه؟ برای شما حلال است تا احراز كنید كه از طرف نبی «ص» یا وصی«ع» نهی وارد شده است و مادامیكه ورود نهی از پیامبر و امام علیه السلام احراز نشود حكم اباحه ظاهریه ثابت می شود.

جواب اشكال دوم: عدم تكلیف آوری حكمی كه نبی یا وصی آن را ابلاغ نكرده اند

ص: ۲۶۴

محقق اصفهانی«ره» خود به این اشکال جواب می دهد به اینکه حکمی که «لم یبلغه النبی و لا الولی» گردن گیری ندارد که بخواهند از آن تعمیم درست کنند و اصاله الاباحه یا اصاله البرائه را بر آن نیز تعمیم دهند چون حتی اگر یقین هم داشتیم به این که خدا حکمی را جعل کرده ولی پیامبر و ائمه علیهم السلام آن را ابلاغ نکرده اند هیچ گونه مسؤولیتی در مقابل آن برای ما ایجاد نمیشد تا چه رسد به اینکه شک داشته باشیم، بنابراین نیاز نیست که شارع در فرض شک به چنین مطلبی، اباحه شرعیه جعل نماید. پس باز هم نمی توان حدیث را اینگونه معنا کرد چون کاللغو است.

مناقشه در جواب فوق: احتمال تکلیف آوری طبق مبنای حق الطاعه

مناقشه ای که در جواب محقق اصفهانی«ره» وجود دارد این است که بله طبق مبانی کسانی مثل محقق خراسانی«ره» و محقق اصفهانی«ره» حکمی که از طرف خدای متعال انشاء شده ولی ابلاغ نشده است فعلیت ندارد و مثل حدیث «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم» می باشد، اما بنابر مسلک حق الطاعه این جواب تمام نیست چون طبق مبنای حق الطاعه ، احتمال اینکه شارع یک چیزی را می خواهد ولو آن را نگفته باشد برای ما مسئولیت می آورد به همین دلیل اباحه شرعیه جعل می شود تا چنین تصوری ایجاد نشود چون همین مقدار که احتمال حرمت یا وجوب باشد لزوم اطاعت می آورد مگر اینکه خود شارع ترخیص بدهد.

بنابراین اشکال دوم طبق مبنای حق الطاعه صحیح است، حتی اگر ما مبنای حق الطاعه را نپذیریم باز هم وجود این روایت لغو نیست چون این روایت برای کسانی که به نظریه حق الطاعه معتقد هستند فایده دارد چون برای آنها امنیت ایجاد می کند.

بنابراین اشکال دوم بر بیان سوم محقق اصفهانی«ره» نیز تمام می باشد، لکن شاید حقّ در جواب این باشد که گفته بشود خلاف ظاهر است که گفته شود در عبارت «کل شیءٍ مطلق حتی یرد فیه نهیٌ» مراد نهی از طرف مبلغین است نه از طرف شارع، بلکه ظاهر این عبارت این است که ورود نهی نیز از طرف کسی است که شک در حلیت و حرمت از ناحیه او شده است پس معنای حدیث طبق ظاهر روایت این است که هر چیزی که شک کردید که آیا شارع آن را حلال کرده یا حرام؟ برای شما حلال است تا اینکه از ناحیه شارع نسبت به آن نهی وارد شود.

اشکال امام خمینی«ره» به بیان محقق اصفهانی«ره»: عدم امکان تبدیل لااقتضاء به اقتضاء

مرحوم امام «قدس سره» در اینجا فرمایشاتی دارد که بخشی از آن را برای تحقیق مقام ذکر می کنیم، ایشان می گوید که اگر مراد از اباحه، اباحه واقعیه باشد صحیح نیست چون اباحه واقعیه معقول نیست مغیا به ورود نهی از طرف خدای متعال بشود، یا حتی ورود نهی این جا فرق نمی کند من الله تبارک و تعالی یا من النبی و الوصی صلوات الله علیهم اجمعین باشد، چون آن اباحه واقعیه نشأت گرفته از لا- اقتضائیت است که نه مقتضی برای وجوب است و نه مقتضی برای حرمت، در حالیکه معنای «حتی یرد فیه نهیٌ» این است که نهی وارد شود و نهی وقتی وارد می شود که آن لا- اقتضاء تبدیل به اقتضاء بشود در حالیکه این امر محال است، چون چیزی که لا اقتضاء است، نمی تواند بعداً مقتضی حرمت بشود.

جواب مرحوم امام به اشکال فوق: منحصر نبودن اقتضاء در ذات موضوع

در جلسه قبل به این اشکال جواب داده شد اما مرحوم امام به گونه دیگری به این اشکال جواب می دهد ایشان می فرمایند که اگر احکام تابع مصالح و مفاسد در خود موضوعات آن احکام بود ممکن بود این اشکال تمام باشد مثل اینکه وقتی می گوید: «الخمر حرامٌ»، این حرمت حتما بخواهد از مفسده ای که در خود شرب خمر است نشأت بگیرد و یا «الصلاه واجبهٌ» بخواهد از مصلحتی که در خود صلات است نشأت بگیرد، اما ما وقتی که به احکام نگاه می کنیم می بینیم اینگونه نیست، چون درست است که شارع حکمی را با یک موضوعی می آورد اما خود آن موضوع ممکن است مقتضی نباشد. بلکه ممکن است جهات دیگری، باعث شود که حکم را بیاورند روی این موضوع. مثلاًـ ایشان می گوید در باب نجاست کفار اینگونه است، چون وقتی شارع می فرماید: «الکافر نجسٌ»، به این معنا نیست که کافر مثل بول و غائط است که در خودش قذرات و کثافت وجود دارد، بلکه به خاطر یک امر دیگری است که سیاسی است چون شارع می خواهد مردم با کفار مخالطه نداشته باشند از این جهت حکم به نجاست آنها می کند تا مردم از آنها اجتناب کنند، حال در این موارد ممکن است گاهی اوقات آن مصلحت خارجی وجود داشته باشد و گاهی نیز ممکن است وجود نداشته باشد، در اباحه ها نیز همینگونه است یعنی وقتی شارع در مورد چیزی حکم به اباحه می کند معنایش این نیست که خود آن چیز لاـ اقتضاء است. بلکه ممکن است مقتضی حرمت یا وجوب وجود داشته است اما یک عوامل خارجی مانع از جعل حرمت باشد، مثل خمر که در اول اسلام حرام نبود و شارع فقط فرمود: «إثمه اکبر من نفعه»، با این که خمر همان زمان نیز مفسده داشته است و در مفسده داشتن خمر فرقی بین این زمان و آن زمان نبوده است، اما برای جعل حرمت خمر یک مانعی وجود داشته و آن اینکه مشرکین یک عادت قویمی به خمر داشتند که اگر از روز اول حکم حرمت خمر در اسلام می آمد موجب می شد که مشرکین زیر بار اسلام نروند. به همین دلیل در ابتدا اسلام چیزی را که آنها خیلی به آن عادت داشتند را تحریم نکرد تا آرام آرام مسلمان شوند و روحیاتشان عوض شود و سپس زمینه برای تحریم خمر آماده بشود؛

منهـا: مـا أفـاده فی امتناع الأوّل من أنّ الإباحه الواقعیه ناشـئه من لا اقتضاء الموضوع، فلا یعقل ورود النهی علی نفس الموضوع، ففیه: أنّ اللااقتضـاء و الاقتضـاء لو کانـا راجعین إلی نفس الموضوع لکـان لمـا ذکره وجه، إلّـا أنّ الأحکـام الشـرعیه و إن کانت مجعوله عن مصالـح و مفاسـد لکن لا- یلزم أن یکون تلـک المصالـح أو المفاسـد فی نفس الموضوعات حتّی یکون الاقتضاء و اللااقتضاء راجعاً إلیه، بل الجهات الخارجیه مؤثّره فی جعل الأحکام بلا ریب.

و أوضـح شاهـد علی ذلـک هو نجـاسه الکفّـار و المشـرکین؛ فـإنّ جعـل النجـاسه علیهم لیس لأجـل وجود قـذاره أو کثـافه فی أبدانهم- کما فی سائر الأعیان النجسه- بل الملاک لهذا الجعل الجهات السیاسـیه؛ فإنّ نظر المشرّع تحفّظ المسلمین عن مخالطه الکفّار و المعاشره معهم؛ حتّی تصون بذلک أخلاقهم و آدابهم و نوامیسهم، فلأجل هذه الأمنیه حکم علی نجاستهم »(۱) .

تامل در فرمایش مرحوم امام: توجه محقق اصفهانی به لااقتضائیت از جمیع جهات

این فرمـایش فرمـایش مـتینی است ولی ممکن است محقـق اصـفهانی«ره» اینگـونه از این بیـان جـواب بدهـد که مقصود من از اقتضـاء و لااقتضـاء مجموع امور است یعنی خود موضوع و امور خـارجیه، به این معنـا که ابـاحه در جـایی است که نه به لحاظ موضوع و نه به لحاظ امور خارجی اقتضایی برای وجوب و حرمت وجود نداشـته باشـد. بنابراین چه بسا حرف ایشان این باشـد که در جایی که فرض شده اصلا اقتضای حرمت و وجوب وجود ندارد امکان ندارد که حرمت جعل شود و اشکال خلف پیش می آید.

بنابراین اشـکال مرحوم امام به فرمایش محقق اصفهانی«ره» وارد نمی شد بلکه اگر می خواهیم اشکال کنیم باید همان اشکالی که قبلاـ طرح کردیم را وارد نمـاییم و آن اینکه بر این مطلب که اگر چیزی در برهه ای از زمـان لاـ اقتضائی شـد در برهه های بعد هم باید لااقتضائی باشد برهانی وجود ندارد، همانطور که عکس این مطلب نیز اشـکالی ندارد و چیزی که مقتضی وجوب یا حرمت داشته است می تواند پس از آن لااقتضایی بشود.

۱- (۱) - .تهذیب الأصول، ج ۳، ص: ۷۶

بنابراین اگر چه مطلب مرحوم امام متین است و نباید مصالح و مفاسد را همیشه در درون موضوعات احکام جستجو کرد بلکه گاهی ممکن است امور خارجیه دخیل در مصالح و مفاسد باشند لکن با این بیان نمی توان به محقق اصفهانی«ره» اشکال نمود چون ایشان می گوید وقتی فرض کردی که این شیئ مباح است به این معناست که این شیئ جمیع جهات لا اقتضائیت را دارد فلذا اگر بعداً حکم به اقتضای حرمت برای آن نمایید خلف لازم می آید.

اشکال سوم به بیان سوم محقق اصفهانی«ره»: عدم اشکال بنابر محدّد موضوع بودن

محقق اصفهانی«ره» در بیان سوم گفت اگر عبارت «حتی یرد فیه نهی» محدّد موضوع باشد چه این قید به نحو معرِّف باشد و چه به نحو شرط، اشکال پیش می آید، چون اگر معرِّف باشد توضیح واضحات است و لغویت حدیث پیش می آید و اگر شرط باشد نیز لازمه اش این است که شرط وجود ضد، عدم ضد دیگرش باشد و این هم در محلش ثابت شده که غلط است،

مرحوم امام به هر دو صورت مطلب فوق اشکال می کند و می گوید اما صورت اول که شما می گویید که لغویت پیش می آید چون همه می دانند اشکالش این است که اینگونه نیست که همه بدانند چون آنچه را که همه می دانند لاحرجیت عقلیه است اما حکم اباحه را تا شارع جعل نکند کسی از آن اطلاع پیدا نمی کند بنابراین توضیح این حدیث واضحات نیست و شارع می خواهد بفرماید من در اینجا قانون حلیت جعل کرده ام، همانگونه که شاید شیخنا الاستاد آقای حائری قدس سره بارها در درس می فرمود: «خیلی چیزها که الان برای ما از واضحات است برای این است که شارع این ها را فرموده و الان واضح شده است، نه این که از روز اول واضح بوده است».

بنابراین ممکن است اختیار کنیم که این مطلق اباحه واقعیه مقصود است، از ورود در عبارت «حتی یرد» هم وصول و صدور مقصود است و این هم غایت نیست بلکه قید است آن هم به نحو معرِّف و هیچ اشکالی هم از این حرف ها پیش نمی آید، الا اینکه اشکال ظهوری به آن بشود و گفته شود این سخن که این عبارت قید باشد و غایت نباشد خلاف ظاهر است.

و اما صورت دوم که می گویید شرط نیز نمی تواند باشد جوابش این است که این خلط تکوین و امور اعتباریه است، چون آنچه که در معقول گفته شده این است که وجود ضد متوقف بر عدم ضد خودش نیست به براهینی که برای آن گفته شده است، اما در امور اعتباریه، که واقعاً تضاد وجود ندارد –چون تضاد در امور تأصلیه است نه امور اعتباریه- چنین قانونی وجود ندارد.

اشکال دیگری نیز در اینجا وارد شده که در جلسه بعد آن را ذکر خواهیم کرد.

اصول عملیه /برائت /حدیث اطلاق ۹۵/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه /برائت /حدیث اطلاق

خلاصه مباحث گذشته

بحث در تحقیق فرمایش محقق اصفهانی«ره» بود، حاصل کلام ایشان این بود که اگر بپذیریم ورود هم به معنای وصول است و هم به معنای صدور، ولی قرینه ای در این روایت وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه مقصود از ورود فقط وصول است چون اباحه از سه صورت خارج نیست؛ صورت اول اباحه لاحرجیه، صورت دوم اباحه شرعیه واقعیه و صورت سوم اباحه شرعیه ظاهریه.

ایشان فرمود اباحه لاحرجیه امکان ندارد مراد باشد چون این روایت مربوط به زمان امام صادق علیه السلام است که در مقام بعد از شرع صادر شده است و حال آنکه لاحرجیت عقلیه مربوط به مقام قبل از شرع است.

ص: ۲۷۰

و اما اگر اباحه واقعیه مراد باشد نیز ایشان فرمود چه عبارت «حتی یرد فیه نهی» به نحو غایت باشد و چه به نحو قید باشد و قید نیز چه به نحو معرف و چه به نحو شرط باشد همه اینها باطل است چون اگر غایت باشد خلف فرض لازم می آید چون اباحه واقعیه در جایی است که لااقتضا باشد در حالیکه غایت مربوط به جایی است که اقتضای حرمت وجود دارد و تبدیل لااقتضا به اقتضا صحیح نیست و اگر قید و معرّف باشد توضیح واضحات است چون معنایش این می شود که هر چیزی که شارع آن را نهی نکرده است حلال است و چنین معنایی واضح است، پس صدور حدیث برای بیان آن لغو می شود و اگر شرط باشد استحاله دارد چون هیچ ضدی مشروط به عدم ضد دیگرش نیست، فرمایش ایشان در این بخش مبتلا به برخی اشکالات از جمله اشکال مرحوم امام«قدس سره» بود که گذشت.

و اما اگر حکم ظاهری مقصود باشد ایشان به سه وجه فرمود تغیّی یا تقیید به صدور واقعی معقول نیست؛ وجه اول این بود که اگر حلیت ظاهریه بخواهد مغیا شود به چیزی که مجامع با شک است معقول نیست چون بازگشت آن به تخلف حکم از موضوع خود می باشد چون موضوع اباحه ظاهریه مشکوک الحلیه و الحرمه است، حال اگر گفته شود اگر در واقع نهی صادر شده بود ولو به دست شما نرسد حکم حلیت پایان می یابد معنایش این است که موضوع(شک در حلیت و حرمت) هست ولی حکم آن یعنی اباحه نیست و چنین چیزی معقول نیست.

ص: ۲۷۱

وجه دوم این بود که این جور غایت به تنهایی کارآیی نـدارد چون همه جا شـبهه، مصـداقیه می شود مگر اینکه شارع در کنار آن، استصـحاب قرار دهـد و وقـتی استصـحاب قرار داده شـد دیگر نیـازی به این حـدیث نیست و وجه سوم نیز این بود که این تقیید باعث می شود اصاله الحل بدون موضوع بشود چون هر کس بخواهد از این روایت اسـتفاده کند باید احراز کند که نهی واقعی وارد نشـده و اگر احراز عـدم صدور نهی کرد دیگر شک در حلیت و حرمت پیدا نمی کند بلکه یقین به حلیت می کند در نتیجه موضوعی برای اصاله الحلّ باقی نمی ماند.

مرحوم امـام«رضوان الله تعـالی علیه» در اینجـا مناقشه ای به وجه اول کرد و آن اینکه ما همان وجه اول را اختیار می کنیم یعنی قائـل می شویم به اینکه حلیت ظاهریه مقیـد می شود به صـدور نهی، اما قبول نـداریم که تخلف حکم از موضوع لازم می آید چون شارع موضوع حکم خودش را مشـکوکی که نهی در آن وارد نشده قرار داده است در اینصورت هر جا نهی واقعی صادر شـد جزء موضـوع از بین رفته در نـتیجه موضوع برای حلیت وجود نـدارد پس تخلف حکم از موضوع لازم نمی آیـد، بله اگر عبارت «حتی یرد فیه نهی» غایت باشد اشـکال تخلف حکم از موضوع درست است اما اگر قید موضوع باشد استحاله لازم نمی آید.

در نتیجه این مطلب محقق اصفهانی«ره» صحیح نمی باشد ولی مطلب دوم و سوم ایشان را مرحوم امام اشکال نکرده است.

نتیجه بیان سوم محقق اصفهانی«ره»

بیـان محقق اصـفهانی«ره» نسـبت به اقـامه قرینه بر اینکه مراد از ورود فقـط وصول است وقتی تمام می شود که تمام صوری که ایشـان بیان کرده مورد اشـکال قرار بگیرد، اما اگر در برخی موارد اشـکال وارد نشود و تصـدیق بشود این بیان قهرا قرینیتش از بین خواهد رفت.

بیان چهارم بر اینکه مراد از «ورود» در حدیث اطلاق فقط «وصول» است: بیان محقق خویی«ره»

محقق خویی«ره» در اینجا بیانی دارد -که یا اصل آن را از استاد خود محقق اصفهانی«ره» گرفته است و یا از باب توافق فکر با ایشان این مطلب را بیان نموده است- که با آن، بیان محقق اصفهانی«ره» قویم تر می شود.

ایشان می گوید مراد از «ورود» هم ممکن است وصول باشد و هم ممکن است صدور باشد، ولی ما در اینجا قرینه داریم بر اینکه معنای صدور صحیح نیست، پس باید آن را به معنای وصول بگیریم، چون اگر« کل شیئ مطلق» به معنای حکم ظاهری باشد معنا ندارد مغیا به صدور نهی بشود چون موضوع حکم ظاهری شک است(۱) و اگر در واقع نهی وارد بشود به مجرد صدور نهی، موضوع حکم ظاهری از بین نمی رود چون چه بسا نهی صادر شده باشد ولی علم به آن تعلق نگرفته باشد، این کلامی است که ایشان آن را به وضوحش واگذار کرده است به خلاف محقق اصفهانی«ره» که می خواست آن را برهانی کند، لکن ایشان استدلالی برای این مطلب نیاورده چون واضح است که موضوع احکام ظاهریه شک در حکم است، پس ممکن نیست در اینجا اباحه ظاهریه مقصود باشد و مراد از غایت صدور نهی واقعی باشد.

و اگر معنای «کل شیئ مطلق»، اباحه واقعیه باشد در اینصورت نیز صحیح نیست اباحه، مغیا به صدور نهی باشد چون مراد از «کل شیئ مطلق» یا همه ازمنه است به این معنا که هر شیئی در تمام ازمنه و برای همه افراد مباح واقعی است تا اینکه نهی وارد شود و یا مقصود این است که هر چیزی در زمان رسول صلی الله علیه و آله مطلق است تا نهیی در مورد آن صادر شود بنابراین که زمان پیامبرصلی الله علیه و آله و ازمنه آن بزرگوار با یکدیگر تفاوت دارند و آن اینکه در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله تفحص از احکام منهی بوده چون سوال از احکام مسئولیت مردم را بیشتر می کرده است، اما بعد از آن بزرگوار که احکام کامل شده وجوب فحص وجود دارد، حال اگر معنای روایت، احتمال دوم باشد یعنی همه چیز در زمان پیامبر مطلق بوده تا وقتی که نهی واقعی در آن وارد شود در اینصورت اشکالی ندارد الا اینکه خلاف ظاهر حدیث است چون حدیث از این حیث مطلق است و مقید به زمان رسول نشده است اما اگر احتمال اول یعنی جمیع ازمنه مقصود باشد در اینصورت اشکال این است که توضیح واضحات است و گویا لغویت پیش می آید چون معنای روایت این می شود که هر چیزی در تمام زمان ها حلال واقعی است تا اینکه نهی در آن وارد شود و این یعنی تغیّی شیئ به ضد خودش که از واضحات است، مثل این است که گفته شود: «کل شیئ ساکن حتی یتحرک»؛

۱- (۱) - ایشان احتمال تقیید را ذکر نکرده بلکه فقط احتمال غایت بودن را مورد بررسی قرار داده است که شاید وجهش این باشد که ظاهر عبارت «حتی یرد فیه نهی» تقیید نیست بلکه ظاهر آن تغیّی است.

«فلا مناص من أن يكون المراد هی الإباحه الواقعیه و حینئذ فاما أن یراد من الإطلاق الإباحه فی جمیع الأزمنه أو الإباحه فی خصوص عصر النبی صلی اللّه علیه و آله. لا سبیل إلی الأول، إذ مفاد الروایه علی هذا أن کل شی ء مباح واقعا حتی یصدر النهی عنه من الشارع. و هذا المعنی من الوضوح بمکان کان بیانه لغوا لا یصدر من الإمام علیه السلام فانه من جعل أحد الضدین غایه للآخر، و یکون من قبیل ان یقال کل جسم ساکن حتی یتحرک»(۱) .

موضعی که محقق خویی«ره» بیان محقق اصفهانی«ره» را اصلاح کرده همین جاست به همین دلیل اشکالی که مرحوم امام به محقق اصفهانی«ره» وارد کرد به این بیان وارد نمی شود چون محقق اصفهانی«ره» این مطلب را در غایت نفرمود بلکه آن را در تقیید فرمود، چون ایشان گفت هر چیزی که نهی واقعی در مورد آن صادر نشده است مباح است و مرحوم امام به آن اشکال به حقی کرد که مباح بودن شرعی چنین موضوعی نیاز به قانون شرع دارد و اینگونه نیست که واضح باشد چون تا شارع اباحه را جعل نکند نمی توان حکم حلیت را به او نسبت داد و الا بدعت پیش می آید فلذا ممکن است گفته شود این مطلب با لاحرجیت عقلی اشتباه شده است چون در لاحرجیت عقلی به حکم عقل اباحه ثابت می شود نه اینکه حکم شرع بوسیله آن ثابت گردد.

همچنین این مطلب با اباحه ظاهریه نیز فرق دارد چون منشأ اباحه ظاهریه یا برائت عقلی و یا برائت شرعی است و در اباحه ظاهریه فقط به دنبال تکلیف در مقام عمل هستیم نه اِخبار از حکم واقعی شرعی، در حالیکه بحث ما در اباحه واقعیه است که به شارع نسبت داده می شود.

ص: ۲۷۴

۱- (۲) - .مصباح الأصول(طبع قدیم)، ج ۱، ص: ۲۸۰

بنابراین محقق خویی«ره» با استاد خود در مدعا موافق است چون مدعا این بود که حلیت واقعیه نمی تواند مغیا به صدور نهی شود لکن تفاوت آنها در این است که محقق اصفهانی«ره» اشکال ثبوتی دارد و برهان این مدعا را لزوم خلف فرض می داند اما محقق خویی«ره» اشکال اثباتی دارد چون آن را توضیح واضحات می داند.

پس جواب مرحوم امام جواب متینی است که به تقریب محقق اصفهانی«ره» وارد می شود اما به تقریب محقق خویی«ره» وارد نمی شود، چون محقق اصفهانی«ره» در صورت تقیّد اشکال وارد کرد و گفت چون تقیّد یعنی من هر چیزی را که نهی وارد نشده حلال می کنم به همین دلیل توضیح واضحات پیش می آید و مرحوم امام جواب داد به اینکه که حلیت شرعیه چنین موضوعی واضح نیست بلکه نیاز به جعل شارع دارد، به خلاف محقق خویی«ره» که عبارت «حتی یرد فیه شیئ» را قید نمی داند بلکه آن را غایت می داند در نتیجه معنای حدیث این می شود که من هر چیزی را حلال کردم تا اینکه آن را حرام واقعی کنم در اینصورت اشکال توضیح واضحات وارد می شود و جواب امام در اینجا نمی آید چون معلوم است که هر چیزی که جعل شود تا ضد آن جعل نشود همچنان باقی است.

بنابراین گویا محقق خویی«ره» فرمایش استاد خود را اصلاح کرده به همین دلیل صورت هایی که خلاف ظاهر است را حذف نموده و صورت هایی را که موافق ظاهر است یعنی غایت بودن را محاسبه کرده و گفته است این صورت ها باطل است، بنابراین با بیان محقق خویی«ره» «حتی یرد» ظهور در وصول پیدا می کند در نتیجه طبق این بیان استدلال به حدیث اطلاق برای اثبات برائت در شبهات حکمیه تمام می شود.

نتیجه: تمام بودن دلالت حدیث اطلاق

بنابراین ایشان می گوید اگر سند این دلیل درست باشد به لحاظ دلالت دلیل خوبی است.

اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق ۹۵/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در این بود که در حدیث اطلاق اگر مراد از «ورود» در «حتی یرد فیه نهی» صدور باشد همه جا تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه می شود، در نتیجه این حدیث برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه کارآیی ندارد، یکی از جواب هایی که به این اشکال داده شد این بود که در اینجا قرینه وجود دارد بر اینکه مراد از «ورود» وصول است نه صدور، اصل این بیان از محقق اصفهانی«ره» در نهایه الدرایه بود که با اصلاحاتی از محقق خویی«ره» در مصباح الاصول بیان شد و حاصل آن این بود که از عبارت «کل شیئ مطلق» یا اباحه واقعیه اراده شده و یا اباحه ظاهریه، اگر اباحه واقعیه باشد تغیی آن به «حتی یرد فیه نهی» ناتمام است چون از دو حال خارج نیست؛ یا مقصود این است که در جمیع ازمنه اباحه ثابت است تا اینکه حرمت صادر شود که در اینصورت توضیح واضحات پیش می آید و لغو است چون مثل این است که گفته شود: «کل ساکن ساکن حتی یتحرک» و یا مقصود خصوص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله است که در اینصورت اشکالی ندارد ولی خلاف ظاهر حدیث است چون این روایت منقول از امام صادق علیه السلام است، پس اینکه مراد از این حدیث اباحه واقعیه باشد ناتمام است.

و اما اگر اباحه ظاهریه مراد باشد خود قرینه می شود که مقصود از «ورد» «وصل» است چون غایت حکم ظاهری وصول حکم واقعی است چون موضوع حکم ظاهری جایی است که حکم واقعی صادر شده باشد و البته این مورد را ایشان به وضوحش واگذار کرده است بنابراین با تامل در «مطلق» می فهمیم در این حدیث اباحه ظاهریه اراده شده است، در نتیجه مقصود از ورود نیز وصول می باشد، بنابراین استدلال به این روایت صحیح است و برائت را ثابت می کند چه مشکوک به شبهه موضوعیه باشد و چه مشکوک به شبهه حکمیه.

ص: ۲۷۶

اشکالات بیان محقق خویی«ره»

اشکال اول: عدم لغویت اباحه واقعیه

شهید صدر«ره» به این بیان اشکال کرده و گفته استدلال به این روایت برای اثبات برائت در شبهات حکمیه تمام نیست؛

«أولاـ ان إراده الترخيص الواقعی لاـ محذور فیه، لأـن المراد بـالنهی الخطـاب المبرز لا الحرمه المبرزه لأنه اسم له فغایه ما یلزم تقید الحرمه الواقعیه بالعلم بخطابها و قد تقدم فی محله إمکان ذلک»(۱) .

توضیح مطلب ایشـان این است که اگر فرض شود مراد از این اباحه، اباحه واقعیه است لکن اینکه گفته شود اگر مراد از اباحه، اباحه واقعیه و مراد از ورود، صـدور باشـد لغویت پیش می آید را قبول نداریم، چون ملاکات واقعیه که نزد شارع ملاک جعل احکـام هسـتند به حسب عـالم تصور ذهنی مـا دو جور ممکن است تصور شونـد؛ یکی اینکه کیفیت تبلیغ و بیـان، در ملاکـات نفس الامریه دخالت نـدارد، قسم دیگر از ملاکات احکام واقعیه نیز ملاکاتی هسـتند که فقط در صورتی که کیفیت خاصـی از تبلیغ را افـاده کننـد حاصـل می شود و شـیخ اعظم«ره» در توجیه کلاـم اخبـاریون که می گوینـد قطع حاصل از مقـدمات عقلیه حجت نیست همین توجیه را کرده است بـا این بیـان که ظـاهر این سـخن اخبـاریون که می گوینـد: «اگر عقـل به چیزی رسـید حجت نیست مادامیکه شـرع رسـیده باشـد» صـحیح نیست چون معنا نـدارد که قطع حاصل شود و حجت نباشـد بلکه اخباریون خواسـته اند با این کلام، در موضوع شـبهه کنند با این توضیح که وقتی از طریق عقل قطع به چیزی پیدا می شود، تا آن چیز از طریق حجـج الهیه ابلاـغ نشود ملاکـات آن تمام نیست پس صـحیح نیست گفته شود با حکم عقل تمام ملاکات دریافت شـده است، بلکه تمام الملاک با بیان شارع محقق می شود بنابراین اخباری که می گویـد اگر از مقـدمات عقلیه به حکمی رسـیدید حجت نیست به این معناست که در واقع به حکم شرعی نرسیده اید نه اینکه بخواهد بفرماید در همان حالی که به حکم شرعی رسیده اید حجت نیست.

۱- (۱) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۳۷

در مانحن فیه نیز شهید صدر«ره» می خواهد بفرماید این روایت می خواهد این مطلب را بیان کند که هر چیزی حلال واقعی است تا اینکه نهی از طرف من صادر و واصل بشود چون قبل از صدور از طرف شارع و وصول به مکلفین ملاکات تام نیست، بنابراین اگر شما از راه هایی به ملاکات واقف شدید نگویید: «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، بنابراین این روایت در واقع جلوی قاعده ملازمه را می گیرد در نتیجه «یرد» به معنای «یصل» است و اباحه واقعیه نیز توضیح واضحات نمی شود. پس معنای روایت این است که هر چیزی حلال واقعی است حتی اگر شما با محاسبات و طرقی مفاسدی را در آن فرض نمایید الا اینکه خود من آن مفاسد را بیان کنم چون تا من آن مفاسد را بیان نکنم این مفاسد مفاسد تامه ای نمی شود تا موجب حکم شرعی بشود.

ان قلت: برخی گفته اند اگر اینگونه باشد لازمه اش این است شارع هیچ جا امر و نهی نکند چون تا وقتی که او امر و نهی نکند ملاک امر و نهی تمام نمی شود؛ « لا یتم الملاک الا بامره و نهیه» پس قبل از امر و نهی شارع ملاکی وجود ندارد در نتیجه شارع داعی بر امر و نهی پیدا نمی کند.

ممکن است به این اشکال اینگونه جواب داده شود که درست است قبل از امر و نهی شارع ملاک وجود ندارد اما او می داند که با امر و نهی او ملاک ایجاد می شود چه بالمره ملاک ایجاد شود و چه ملاک ناقص تتمیم گردد در اینصورت داعی برای امر و نهی او می تواند وجود داشته باشد و اشکال مرتفع می شود.

ص: ۲۷۸

اشکال دوم به بیان محقق خویی«ره»: ظهور حدیث در اباحه متوسطه

شهید صدر«ره» اشکال دوم را اینگونه بیان می کند که اگر از این هم صرف نظر کنیم باز هم این حدیث مدعای ما را نمی تواند اثبات کند. حاصل فرمایش ایشان این است که ما سه اباحه داریم؛ یکی اباحه واقعیه و دیگری اباحه ظاهریه و دیگری اباحه متوسطه بین ظاهریه و واقعیه، اباحه واقعیه این است که طبق ملاکات واقعی حکم جعل می شود مثل اینکه مبتنی بر مصالح واقعیه ای وجوب جعل شود و مبتنی بر مفاسد واقعیه ای حرمت جعل گردد، اباحه ظاهریه نیز این است که شارع احکامی را جعل کرده و سپس چون می بیند ممکن است این احکام به دست برخی از مکلفین نرسد به همین دلیل برائت و احتیاط را جعل نموده است.

اباحه متوسطه نیز این است که شارع در برخی موارد مثل مبادی عرفیه اصلا جعل حکم نکرده است و چون احتمال می دهد در این موارد نیز مصلحت یا مفسده ای وجود داشته باشد به همین دلیل احتیاط جعل می کند لکن این احتیاط برای امتثال از ناحیه مکلفین نیست بلکه این احتیاط از ناحیه خود شارع می باشد تا مکلفین را در مفسده نیندازد و یا برعکس آن ممکن است اباحه جعل کند تا اباحه های اقتضایی فوت نشود، گاهی نیز مصلحت تدریج در احکام ممکن است باعث شود آن احکام تدریجا جعل شود به همین دلیل در مدتی که هنوز حکم واقعی جعل نشده احتیاط یا اباحه را جعل نماید این احتیاط یا برائت مربوط به قبل از جعل است که بین حکم واقعی و حکم ظاهری وجود دارد به خلاف حکم ظاهریه که مربوط به مقام بعد از جعل می باشد؛

ص: ۲۷۹

«و التحقيق: أنّ هذا الوجه- حتى مع هذه الضميمه فى المقام- لا- يتمّ، و لا- يمكن إبطال جميع الاحتمالات سوى الاحتمال المساعد على المقصود، و ذلك لوجهين:

الأوّل: أنّ هنا معنى رابعا للإطلاق و الإباحه، و إن شئت جعلته شقّا ثانيا لما مضى من المعنى الثانى، و هو الإباحه الواقعيّه. و توضيح ذلك: أنّ المولى تاره يفرض أنّه اطّلع على المفسده فى أمور، و عدم المفسده فى أمور، فحرّم القسم الأوّل، و أحلّ القسم الثانى، فهذه حرمه واقعيّه حقيقيّه مع ما يقابلها من حلّيّه واقعيّه حقيقيه، و أخرى يفرض أنّه بعد أن شرّع التحريمات و الإباحات رأى أنّه قد يختفى على العبد ما شرّعه مولاه و يشكّ فى ذلك، ففى ظرف الشكّ فى ذلك إمّا أن يوجب عليه الاحتياط، أو يرخّصه فى الترك، و هذه هى الحرمه الظاهريّه مع ما يقابلها من الحلّيّه الظاهريّه، و ثالثه يفرض أنّه لم يشرّع بعد تمام أحكامه إمّا لأنّه لم يتأمّل بعد فى تمام الأمور حتى يقف على ما يشتمل على المفسده و ما لا يشتمل عليها، أو أنّه و إن تأمّل فى تمامها- أو لا يحتاج أصلا إلى التأمّل كما فى مولانا (سبحانه و تعالى)- إلّا أنّ هناك مصلحه فى التدرّج فى تشريع الأحكام مثلا كما هو الواقع فى أحكام شريعتنا، فعندئذ- قبل أن يتمّ تشريعاته- قد يفرض أنّه يحرّم على العبد كلّما لم يصدّر بعد حكمه احتياطا منه و حفظا لعبده عن ارتكاب ما فيه المفسده قبل تماميّه التشريع. و هذا ليس من التحريمات الواقعيّه المتعارفه، لعدم نشوئه من المفسده فى نفس الشى ء المحرّم بالخصوص، و ليس تحريما ظاهريا لعدم كون موضوعه الشكّ فى الواقع و المفروض عدم ثبوت واقع بعد وراء هذا الحكم. و بكلمه أخرى: أنّ هذا تحريم أنشأه المولى احتياطا منه، لا أمر باحتياط العبد فى مقام التحذّر عمّا حرمه المولى حتى يكون حكما ظاهريّا، و كم فرق بين تكليف المولى احتياطا منه و بين التكليف بالاحتياط، فهذه حرمه احتياطيّه متوسّطه بين الحكم الواقعىّ و الظاهرىّ أنشئت تحفظا على ملاكات الترك، و إن شئنا عبّرنا عن ذلك بالحكم الواقعىّ الطريقىّ فى قبال الأحكام الواقعيّه المتعارفه الحقيقيه. و فى قبال هذه الحرمه حلّيّه من سنخها، و هى ترخيص المولى و عدم تحفّظه على تلك الملاكات قبل إصدار الحكم، فهذه حلّيّه موضوعها عدم ورود النهى بمعنى الصدور لا بمعنى الوصول يحتمل أن تكون هى المقصود من هذا الحديث»(۱) .

ص: ۲۸۰

۱- (۲) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده ميسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۱۲۵ و ۱۲۶

بنابراین با وجود این احتمال در حدیث بیان محقق خویی«ره» نیز نمی تواند مثبت برائت شرعیه در شبهات حکمیه باشد.

اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق ۹۵/۱۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در دو مناقشه شهید صدر«ره» به بیان محقق خویی«ره» بود، مناقشه اول این بود که ممکن است ورود به معنای صدور باشد و اشکال توضیح واضحات و یا تغیّی شیئ به عدم ضد نیز لازم نیاید، چون شارع می خواهد بفرماید هر چیزی -ولو عقلا به مصلحت یا مفسده ای در مورد آن رسیده اید- مطلق است و اباحه برای آن ثابت است تا اینکه خودم به آن نهی کنم، به این معنا که قبل از خطاب من، آن مفسده یا مصلحت یا وجود ندارد و یا ملزمه نیست و تتمیم نشده است، بنابراین این حدیث در مقام بیان انکار قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» می باشد، چون قبل از حکم شرع یا اصلا مصلحت و مفسده ای وجود ندارد و یا اگر هم وجود دارد به حد الزام نیست.

جواب اشکالات شهید صدر«ره»

جواب اول: عدم عرفی بودن دخالت خطاب شارع در مصالح و مفاسد واقعیه

این جواب به اشکال اول شهید صدر«ره» است و آن اینکه اولا اگر هم فرض شود این مطلب که خطاب شرع در تحقق مصالح و مفاسد تکوینیه دخالت دارد از نظر ثبوتی درست است اما این مطلبی است که عرفیت ندارد و به اذهان عرفیه نمی رسد بلکه عرف به حسب طبع، احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعیه می داند به این معنا که شارع در صورت وجود مصالح و مفاسد واقعیه امر یا نهی می کند نه اینکه خطاب شارع محقق کننده و یا تتمیم کننده ملاکات واقعیه باشد، بله دلیلی بر امتناع عقلی چنین مطلبی نداریم ولی این معنا به هیچ وجه عرفیت ندارد بلکه عرف برعکس آن را درک می کند چون عرف خطابات را موجب استیفاء آن ملاکات می داند نه اینکه خطابات را موجب تحقق آن ملاکات بداند، بنابراین با توجه به این امر ارتکازی عرفی این عبارت ظهور در این معنا پیدا نمی کند بلکه ظاهر این روایت این است که جایی که شک در حرمت دارید مطلق است و اباحه ثابت می شود اما نمی خواهد بگوید اگر جایی مصلحت یا مفسده ای درک کردی تا من نگفته ام آن مصلحت یا مفسده وجود ندارد.

ص: ۲۸۱

ثانیا این مطلب که گفته شود این روایت در مقام انکار قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» است می باشد در نتیجه لغو نیست صحیح نمی باشد چون قاعده ملازمه در مورد احکامی است که در سلسله علل است نه احکامی که در سلسله معالیل است، آنچه که موضوع قاعده ملازمه است این است که عقل حسن ذاتی شیئ و یا قبح ذاتی شیئ را درک کند مثل

اینکه عقل قبح ظلم را درک می کند به همین دلیل نمی توان تصور نمود ظلم حرام نیست تا وقتی که شارع آن را حرام نماید و یا نمی توان تصور نمود که مفسده ظلم ملزمه نیست پس جایی که قاعده ملازمه را تطبیق می کنند جایی است که عقل اینگونه درک می کند در حالیکه در ما نحن فیه معقول نیست گفته شود تا شارع خطاب نکند ظلم مفسده پیدا نمی کند، مخصوصا که ما قبول داریم قاعده ملازمه ولو در سلسله علل صحیح نیست اما نه به این جهت که قبح و حسن وجود ندارد بلکه به این دلیل که شارع ملزمی ندارد که هر جا که عقل حکم داشت شارع هم باید قانون جعل نماید بلکه ممکن است شارع به همان حکم عقل واگذار نماید و اهتمام شارع بیش از آنچه که عقل داعی بر فعل یا ترک می شود نیست.

نکته ای جهت یادآوری در اینجا بیان می شود و آن اینکه در قاعده ملازمه سه قول وجود دارد؛ قول اول این است که حکم شرع ملازمه با حکم عقل دارد، قول دوم نیز این است که «کلما حکم به العقل لم یحکم به الشرع» که محقق اصفهانی«ره» قائل به آن است و قول سوم نیز بیانگر این است که شارع نه بر طبق حکم عقل حکم می کند و نه می توان ثابت کرد که بر طبق آن حکم نمی کند بلکه حکم کردن یا نکردن را از ادله دیگر باید به دست آورد.

بنابراین با دقتی که ایشان در مباحث حکم عقل داشته چنین اشکالی موجب تعجب است.

جواب دوم: ظهور روایت در مقام بعد از تشریع

این جواب به اشکال دوم ایشان است، اشکال دوم ایشان این بود که اگر ورود را به معنای صدور بگیریم لکن برائت در شبهات حکمیه از آن استفاده نمی شود چون بحث ما در برائت این است که آیا در مقام شک، وظیفه بعد از تشریع حکم برای ما برائت است یا نه؟ در حالیکه این روایت معلوم نیست در مقام اثبات چنین مطلبی باشد چون چه بسا این روایت اباحه در ظرف عدم تشریع یا همان اباحه متوسطه را اثبات نماید.

شهید صدر«ره» خود به این اشکال جواب داده است و آن اینکه این روایت در صورت صحت سند در زمان امام صادق علیه السلام صادر شده است در حالیکه در آن زمان تشریع کامل شده بوده و دیگر حکمی نبوده که باقی مانده باشد؛

«إن قلت: إنّ هذا الحديث إنّما ورد بعد بيان تمام الأحكام، إذ هو وارد عن الصادق عليه السلام، و ليس واردا فی عصر التشريع الّذی كان يتمّ بالتدريج»(۱) .

مناقشه در جواب دوم: وجود روایات دال بر تفویض تشریع به ائمه علیهم السلام

مناقشه اول

شهید صدر«ره» پس از بیان این جواب اینگونه در آن مناقشه می کند که از برخی روایات استفاده می شود که اینگونه نیست که تشریع در زمان پیامبر تمام شده باشد، بلکه تشریع احکام تدریجی بوده و تا در زمان ائمه بعدی نیز ادامه داشته است حتی تشریع برخی از احکام موکول به زمان ظهور شده است؛

۱- (۱) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۱۲۷

«قلت: أوّلا: أنّ تشريع الأحكام– على ما يشهد له بعض الأخبار– كان متدرّجا حتى بلحاظ زمان الأئمه المعصومين عليهم السلام، حتى أنّ بعض الأحكام استبقى لزمان ظهور الحجّه عجّل اللّه تعالى فرجه»(۱) .

مثلاـ در كـافی شـریف بـابی به نـام «بَابُ التَّفْوِيضِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَ إِلَى الْأَئِمَّهِ ع فِي أَمْرِ الـدِّينِ » وجود دارد كه حـدود ده روایت در آن ذكر شـده است كه اگر چه دلالت برخی از آنها واضـح نیست و ممكن است مراد در آنها تفویض تبلیغ باشـد نه تفویض تشـریع لكن از برخی دیگر از آنهـا تفویض تشـریع احكـام به پیامبرصـلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السـلام استفاده می شود؛

روایت اول

این روایت روایت هفتم باب می باشد؛

«الْحُسَـيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص دِيَهَ الْعَيْنِ وَ دِيَهَ النَّفْسِ وَ حَرَّمَ النَّبِيـذَ وَ كُـلَّ مُسْـكِرٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَـيْ ءٌ قَالَ نَعَمْ لِيَعْلَمَ مَنْ يُطِيعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَعْصِيهِ»(۲) .

روایت دوم

این روایت نیز روایت هشتم باب می باشد؛

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ وَجَـدْتُ فِي نَوَادِرِ مُحَمَّدِ بْنِ سِـنَانٍ عَنْ عَبْـدِ اللَّهِ بْنِ سِـنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْـدِ اللَّهِ ع لَا وَ اللَّهِ مَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَى أَحَـدٍ مِنْ خَلْقِهِ إِلَّا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَ إِلَى الْأَئِمَّهِ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ– إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراكَ اللَّهُ وَ هِيَ جَارِيَهٌ فِي الْأَوْصِيَاءِ ع»(۳) .

۱– (۲) – .مباحث الأصول –قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۱۲۷

۲– (۳) – .الكافی (ط – الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۲۶۷

۳– (۴) – .الكافی (ط – الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۲۶۸

روایت سوم

«الخصال ابْنُ مُوسَی عَنْ حَمْزَهَ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عِمْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ الْهَمْدَانِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ وَ أَبِی الْحَسَنِ ع قَالا لَوْ قَدْ قَامَ الْقَائِمُ لَحَکَمَ بِثَلَاثٍ لَمْ یَحْکُمْ بِهَا أَحَدٌ قَبْلَهُ یَقْتُلُ الشَّیْخَ الزَّانِیَ وَ یَقْتُلُ مَانِعَ الزَّکَاهِ وَ یُوَرِّثُ الْأَخَ أَخَاهُ فِی الْأَظِلَّهِ»(۱) .

عبارت «یورث الاخ أخاه فی الاظله» یعنی برادری های در عالم اشباح و ارواح موجب ارث می شود به این معنا که دو نفر که در این عالم نسبت برادری ندارند اما در عالم ارواح برادر بوده اند- به هر وجهی که در آنجا ملاک برادری است- از یکدیگر ارث می برند(۲) .

روایت چهارم

روایت دیگری نیز در کافی وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه امام زمان علیه السلام وقتی قیام می کند برخی امور جدید را که قبلا نبوده است می آورد؛«جاء بامر غیر الذی کان»؛

«الْحُسَیْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِیُّ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِی خَدِیجَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْقَائِمِ فَقَالَ کُلُّنَا قَائِمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ حَتَّی یَجِیءَ صَاحِبُ السَّیْفِ فَإِذَا جَاءَ صَاحِبُ السَّیْفِ جَاءَ بِأَمْرٍ غَیْرِ الَّذِی کَانَ »(۳) .

۱- (۵) - .بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۵۲، ص: ۳۰۹

۲- (۶) - مرحوم والد ما رفیقی دارند که هنوز در قید حیات است ایشان به نقل از علامه طباطبایی«ره» می فرمود سید احمد کربلایی«ره» که استاد عرفان بود می فرمود من عالم ذر را به یاد دارم.

۳- (۷) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۵۳۶

و یا روایتی که می گوید امام زمان علیه السلام «سیحکم بالواقع لا بالبینات و الأیمان» به خلاف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که به بینات و اَیمان حکم می کردند.

روایت پنجم

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا وَ اللَّهِ مَا فَوَّضَ اللَّهُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ إِلَّا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص وَ إِلَى الْأَئِمَّهِ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ- إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراکَ اللَّهُ وَ هِيَ جَارِيَهٌ فِي الْأَوْصِيَاءِ ع»(۱) .

مناقشه دوم: بیان شأنی از شئون شارع

مناقشه دومی که ایشان می کند این است که فرض کنیم زمان تشریع گذشته باشد لکن شانی از شئون تشریع را بیان می کند و آن اینکه در زمانی که هنوز تشریع تمام نشده بود روش شارع اینگونه بود که همه چیز حلال بود؛

«و ثانیا: أنّ مقصود الحدیث هو بیان شأن من شئون الشریعه فی نفسها، و لا یضرّ فرض عدم بقاء موضوع لذلک بعد عصر الرسول صلی اللّه علیه و آله و سلّم»(۲) .

پاسخ به مناقشات شهید صدر«ره»

این مناقشه که تشریع در زمان ائمه علیهم السلام نیز ادامه داشته با روایات دیگر باب یا متعارض است و یا دلیل محکمی بر آن نداریم چون پیامبر صلی الله علیه و آله در حجه الوداع فرمود هر چیزی که موجب قرب شما به بهشت و دوری شما از آتش می شود را من به شما ابلاغ کرده ام، حتی ارش الخدش نیز تشریع و به شما ابلاغ شده است، بله ممکن است این روایات حمل بر استبدال شود به اینکه ائمه علیهم السلام در مواردی اجازه دارند استبدال حکم کنند مثلا در مورد امام زمان علیه السلام گفته می شود آئین دادرسی در اسلام به بینات و اَیمان است ولی این قانون توسط حضرت تبدیل به حکم دیگر می شود و البته این حکم نیز مخصوص به خود ایشان است نه اینکه شامل دیگر قضات آن عهد نیز بشود.

ص: ۲۸۶

۱- (۸) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۲۶۸

۲- (۹) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۱۲۸

بلکه حتی شاید گفته شود عبارت این روایات از باب استبدال حکم نیز نمی باشد به این معنا که استبدال از خصوصیات امام زمان علیه السلام نیست بلکه مثلا حکم «اقضی بالبینات و الایمان» از حضرت حجت علیه السلام استثنا می شود.

بنابراین طبق مبنای معرفتی کسانی که این روایات را اینگونه معنا می کنند به وسیله این روایات نمی توان به آن مطلب جواب داد.

اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق ۹۵/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در فرمایش شهید صدر«ره» بود مبنی بر اینکه ممکن است این حدیث در مقام بیان اباحه متوسطه باشد و اباحه متوسطه غیر از بحث ماست چون بحث ما در مقام بعد از جعل احکام شرعی و شک در نوع آن حکم است ولی اباحه متوسطه مربوط به مقام قبل از جعل احکام توسط شارع است.

شهید صدر«ره» خود یک اشکال به این بیان وارد نمود و آن اشکال این بود که این روایت مربوط به زمان امام صادق علیه السلام است و در این زمان احکام تشریع شده بوده، پس بیان این مطلب وجهی ندارد، ایشان به این اشکال جواب داد که روایاتی وجود دارد که دلالت دارد بر اینکه تشریع در زمان ائمه علیهم السلام نیز همچنان ادامه داشته است، در پاسخ به جواب ایشان این مناقشه را مطرح کردیم که چنین مطلبی که تشریع در زمان ائمه علیهم السلام نیز ادامه داشته است یک مطلب مبنایی است و مورد قبول بسیاری از علما نیست چون ممکن است مراد از روایاتی که مثلا می فرمود پیامبر صلی الله علیه و آله چند چیز را جعل فرموده احکام سلطانیه باشد نه احکام شرعیه، یعنی ممکن است قبل از جعل شرعی آن احکام، پیامبر از باب سلطان و ولیّ امر قوانینی را جعل نموده و سپس آن قوانین توسط شارع تثبیت شده اند، همانطور که در دو رکعت نماز اضافه شده به نمازهای چهاررکعتی پیامبرصلی الله علیه و آله آن دو رکعت را جعل فرمود و خداوند آن را تثبیت کرد.

ص: ۲۸۷

جواب دوم ایشان نیز این بود که اگر چه گفته شود زمان امام صادق علیه السلام زمان بعد از تشریع بوده لکن امام صادق علیه السلام می خواسته شأنی از شئون دین را بیان نماید.

مناقشه این جواب نیز این است که این جواب که گفته شود این روایت در مقام بیان شأنی از شئون دین است خلاف ظاهر است، چون ظاهر این روایت این است که یک قضیه فعلیه را بیان می کند و همین الان چنین شأنی وجود دارد و الا باید می فرمود«کان» و یا قید قبل از شریعت را ذکر می فرمود.

پاسخ دوم به مناقشات شهید صدر«ره»: عدم عرفیت اباحه متوسطه

پاسخ دیگری که می توان به مناقشه شهید صدر«ره» داد این است که تصویری که ایشان در مقام بیان آن است خالی از غموض نیست چون ایشان می گوید مولا یک وقت اطلاع بر مفسده یا عدم مفسده دارد که در اینصورت قسم اول را حرام و قسم دوم را حلال می کند و یک وقت پس از اینکه محرمات و اباحات را جعل کرد می بیند که آن احکام بر عبد مخفی مانده است در اینصورت در ظرف شک، احتیاط یا برائت را جعل می کند و صورت سوم نیز این است که فرض شود شارع هنوز همه احکام را جعل نکرده یا به این دلیل که هنوز در همه امور تامل نکرده یا مثل خدای متعال نیاز به تامل در آنها نداشته است ولی مصلحتی در تدرج تشریع احکام وجود داشته است در اینصورت نه حکم واقعی وجود دارد و نه حکم واقعی بلکه حکم متوسطی بین حکم واقعی و حکم ظاهری جعل می شود؛

«و توضيح ذلك: أنّ المولى تاره يفرض أنّه اطّلع على المفسده فى أمور، و عدم المفسده فى أمور، فحرّم القسم الأوّل، و أحلّ القسم الثانى، فهذه حرمه واقعيّه حقيقيّه مع ما يقابلها من حلّيّه واقعيّه حقيقيه، و أخرى يفرض أنّه بعد أن شرّع التحريمات و الإباحات رأى أنّه قد يختفى على العبد ما شرّعه مولاه و يشكّ فى ذلك، ففى ظرف الشكّ فى ذلك إمّا أن يوجب عليه الاحتياط، أو يرخّصه فى الترك، و هذه هى الحرمه الظاهريّه مع ما يقابلها من الحلّيّه الظاهريّه، و ثالثه يفرض أنّه لم يشرّع بعد تمام أحكامه إمّا لأنّه لم يتأمّل بعد فى تمام الأمور حتى يقف على ما يشتمل على المفسده و ما لا يشتمل عليها، أو أنّه و إن تأمّل فى تمامها- أو لا يحتاج أصلا إلى التأمّل كما فى مولانا (سبحانه و تعالى)- إلّا أنّ هناك مصلحه فى التدرّج فى تشريع الأحكام مثلا كما هو الواقع فى أحكام شريعتنا، فعندئذ- قبل أن يتمّ تشريعاته- قد يفرض أنّه يحرّم على العبد كلّما لم يصدّر بعد حكمه احتياطا منه و حفظا لعبده عن ارتكاب ما فيه المفسده قبل تماميّه التشريع. و هذا ليس من التحريمات الواقعيّه المتعارفه، لعدم نشوئه من المفسده فى نفس الشيء المحرّم بالخصوص، و ليس تحريما ظاهريا لعدم كون موضوعه الشكّ فى الواقع و المفروض عدم ثبوت واقع بعد وراء هذا الحكم. و بكلمه أخرى: أنّ هذا تحريم أنشأه المولى احتياطا منه، لا أمر باحتياط العبد فى مقام التحذّر عمّا حرمه المولى حتى يكون حكما ظاهريّا، و كم فرق بين تكليف المولى احتياطا منه و بين التكليف بالاحتياط، فهذه حرمه احتياطيّه متوسّطه بين الحكم الواقعىّ و الظاهرىّ أنشئت تحفظا على ملاكات الترك، و إن شئنا عبّرنا عن ذلك بالحكم الواقعىّ الطريقىّ فى قبال الأحكام الواقعيّه المتعارفه الحقيقيه. و فى قبال هذه الحرمه حلّيّه من سنخها، و هى ترخيص المولى و عدم تحفّظه على تلك الملاكات قبل إصدار الحكم، فهذه حلّيّه موضوعها عدم ورود النهى بمعنى الصدور لا بمعنى الوصول يحتمل أن تكون هى المقصود من هذا الحديث »(١) .

ص: ٢٨٩

١- (١) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده ميسور قاعده لاضرر)، ج ٣، ص: ١٢٥ و ١٢۶

حال اشکال این است که اگر مصلحت تشریع تدریجیت را ایجاب می کند فرقی بین حکم ظاهری و حکم واقعی از این جهت وجود ندارد چون شارع می تواند در همه این موارد احتیاط جعل نماید، در اینصورت دایره احتیاط اوسع می شود در نتیجه عسر و حرج آن بر افراد بیشتر می شود تا به صورت واقعی تشریع نماید و چند مورد را حرام کند، بنابراین در باب جعل احتیاط، تصویر این مساله مشکل است، بله در باب حلیت این اشکال وجود ندارد اما اگر بگوییم یک حرمت متوسطه داریم و یک حرمت ظاهریه در اینصورت اگر جهت آن، مصلحت تدرج احکام باشد یک مصلحت کوچک است که عرف آن را نمی فهمد چون بعید است که شارع نه به حکم واقعی جعل حرمت کند و نه به حکم ظاهری و به جای آن چنین حرمت متوسطه ای را جعل کرده باشد.

تقریب دوم استدلال به حدیث اطلاق بر اثبات برائت

تقریب دیگری در اینجا وجود دارد و آن این است که ممکن است گفته شود ما نیاز نداریم که خود را به زحمت بیندازیم و اثبات کنیم «یرد» به معنای «یصل» است یا به معنای «یصدر»؟ چون ولو این حدیث مردد باشد در اینکه ورود به معنای وصول است یا صدور، لکن باز هم می تواند برائت را اثبات نماید با این بیان که در شبهات حکمیه که ما علم به حکم شارع نداریم امر از دو حال خارج نیست؛ یا «یرد» به معنای «یصل» است که در اینصورت اگر علم به حرمت پیدا نکردیم برائت ثابت می شود و یا «یرد» به معنای «یصدر» است که در اینصورت با استصحاب عدم صدور، تنقیح موضوع می کنیم و باز هم برائت ثابت می شود، بنابراین فقیه در موارد شبهه حکمیه که شک در حرمت شده است می تواند به این حدیث تمسک کند و حکم به حلیت نماید بدون اینکه نیاز به معلوم شدن معنای «یرد» داشته باشد.

ص: ۲۹۰

اگر اشکال شود که موضوع شبهه حکمیه مشکوک الحکم بما انه مشکوک الحکم است و آن استصحاب «بما انه لم یرد فیه نهی» عدم صدور را ثابت می کند بنابراین استصحاب عدم صدور نمی تواند موضوع این روایت را ثابت کند، در جواب گفته می شود این تفاوت ها برای فقیه اهمیت ندارد بلکه فقیه به دنبال اثبات حکم است و می خواهد بداند آیا چنین فعلی جایز است یا نه؟ پس این دقت ها برای فقیه مهم نیست و به آن توجه نمی کند.

اشکال اول به تقریب دوم: عدم صحت استدلال به روایت در موارد توارد حالتین

محقق خراسانی«ره» این حرف را می پسندد ولی اشکال می کند که این تمسک، در مواردی که توارد حالتین باشد قابل تطبیق نیست مثلا جایی می دانیم حلال بوده و بعد حرام شده و یا می دانیم حرام بوده و سپس حلال شده و نمی دانیم کدام متقدم و کدام متاخر بوده است ایشان می گوید در این موارد نمی توان به این حدیث تمسک نمود.

در توضیح علت این اشکال عبارت کفایه سه گونه معنا شده است؛

برداشت های عبارت کفایه

برداشت اول: عدم وجود موضوع حدیث به دلیل علم به غایت

برداشت اول عبارت کفایه که مطابق با ظاهر کلام محقق خراسانی«ره» است این است که این حدیث می گوید: «حتی یرد فیه نهی» یعنی تا وقتی که نهی وارد شود حکم اباحه ثابت است در حالیکه در صورت توارد حالتین می دانیم که نهی وارد شده است پس می دانیم آن غایت حاصل شده است به همین دلیل نمی توان برائت را ثابت نمود.

برداشت دوم: عدم جریان استصحاب(محقق اصفهانی«ره»)

برداشت دوم از عبارت کفایه که محقق اصفهانی«ره» در نهایه الدرایه آن را بیان کرده این است که محقق خراسانی«ره» می خواهد بگوید استصحاب در این موارد شرط جریان ندارد، چون نزد برخی از فحول یکی از شرایط استصحاب، متصل بودن زمان شک به زمان یقین است، بنابراین اگر بدانیم بعد از یقین سابق ضد متیقن محقق شده در اینصورت استصحاب جاری نمی شود و در مانحن فیه چون می خواهیم عدم نهی را استصحاب کنیم و ممکن است نهی وارد شده بین یقین سابق و شک لاحق محقق شده باشد به همین دلیل استصحاب جاری نمی شود، بنابراین اگر کسی از ادله استصحاب چنین شرطی را استظهار کند نمی تواند به این استصحاب عمل نماید چون اتصال زمان شک به یقین در اینجا وجود ندارد، استظهار محقق اصفهانی«ره» از عبارت کفایه اینگونه است ولی ظاهر عبارت کفایه با این مطلب تناسب ندارد.

برداشت سوم: تعارض بین دو استصحاب

سومین برداشت از عبارت کفایه این است که در تعاقب حالتین دو استصحاب وجود دارد که با یکدیگر تعارض می کنند چون هم حالت اباحه وجود دارد و هم حالت نهی، بنابراین هم استصحاب اباحه و هم استصحاب نهی هر دو وجود دارد و چون هر موضوعی فقط یک حکم دارد به همین دلیل بین این دو استصحاب تعارض رخ می دهد و تساقط می کنند، در نتیجه نمی توان موضوع حدیث را با استصحاب عدم صدور نهی تنقیح نمود در نتیجه برائت ثابت نمی شود.

جواب اول به اشکال اول: عدم فصل بین موارد توارد حالتین و سایر موارد

ص: ۲۹۲

سپس محقق خراسانی«ره» به این اشکال جواب می دهد و بعد به آن مناقشه می کند، ایشان می گوید صحیح است که در موارد توارد حالتین نمی توان استصحاب جاری نمود ولی چون بین این مورد که تعاقب حالتین است و سایر موارد فصلی وجود ندارد به همین دلیل وقتی در سایر موارد برائت ثابت شد در مورد توارد حالتین نیز برائت ثابت می شود.

مناقشه در جواب اول

محقق خراسانی«ره» پس از ذکر این جواب اینگونه به آن مناقشه می کند که عدم فصل در جایی که دلیل وجود داشته باشد درست است اما در جایی که اصل وجود دارد درست نیست، توضیح این مناقشه را در جلسه بعد بیان می کنیم ولی فعلا عبارت ایشان را ذکر می کنیم؛

«لا یقال نعم و لکن بضمیمه أصاله العدم صح الاستدلال به و تم. فإنه یقال و إن تم الاستدلال به بضمیمتها(یعنی بضمیمه اصاله العدم) و یحکم بإباحه مجهول الحرمه و إطلاقه إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمه شرعا بل بعنوان أنه مما لم یرد عنه النهی واقعا.

لا یقال نعم و لکنه لا یتفاوت فیما هو المهم من الحکم بالإباحه فی مجهول الحرمه کان بهذا العنوان أو بذاک العنوان.

فإنه یقال حیث إنه بذاک العنوان لاختص بما لم یعلم ورود النهی عنه أصلا و لا یکاد یعم ما إذا ورد النهی عنه فی زمان و إباحته فی آخر و اشتبها من حیث التقدم و التأخر.

لا یقال هذا لو لا عدم الفصل بین أفراد ما اشتبهت حرمته.

فإنه یقال و إن لم یکن بینها الفصل إلا أنه إنما یجدی فیما کان المثبت للحکم بالإباحه فی بعضها الدلیل لا الأصل فافهم»(۱) .

ص: ۲۹۳

۱- (۲) - .کفایه الأصول، ص: ۳۴۲ و۳۴۳

جواب دوم به اشکال اول

یک جواب آسان در اینجا وجود دارد و آن اینکه اگر هم فرض شود که این روایت شامل موارد توارد حالتین در شبهات حکمیه نمی شود لکن مشکلی پیش نمی آید چون فرض موارد توارد حالتین در شبهات حکمیه بسیار نادر است بنابراین عدم شمول این روایت نسبت به موارد توارد حالتین ضرری به استدلال وارد نمی کند.

اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق ۹۵/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در تقریب دوم استدلال به حدیث اطلاق بر این بود که در حدیث اطلاق نیازی به اینکه ثابت شود «یرد» به معنای «یصل» آمده نمی باشد، چون طبق هر دو معنا حدیث شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می شود، با این توضیح که اگر «یرد» به معنای «یصل» باشد دلالت آن بر برائت واضح است و اگر به معنای «یصدر» باشد نیز با استصحاب عدم صدور موضوع را تنقیح می کنیم و حکم آن یعنی «مطلق» را جاری می کنیم و برائت ثابت می شود.

همانگونه که بیان شد محقق خراسانی«ره» این تقریب را پذیرفت ولی این اشکال را به آن وارد کرد که در موارد تعاقب حالتین اصل منقّح وجود ندارد به همین دلیل این حدیث آن موارد را شامل نمی شود، لکن همانطور که گفتیم این اشکال مهم نیست چون تحقق موارد تعاقب حالتین برای فقیه یا وجود ندارد و یا نادر است.

پس مهم این است که جریان استصحاب در اینجا بررسی شود تا دانسته شود موضوع حدیث، تنقیح می شود یا خیر؟ وجوهی از مناقشات در جریان این استصحاب ذکر شده است که باید مورد بررسی قرار گیرد؛

ص: ۲۹۴

وجوه عدم جریان استصحاب عدم صدور

وجه اول: عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه

اولین وجه این است که استصحاب عدم صدور نهی، استصحاب در شبهات حکمیه است و استصحاب در شبهات حکمیه جاری نیست.

جواب های وجه اول

این وجه به دو جهت تمام نیست؛

جواب اول به وجه اول: عدم حکمیه بودن استصحاب عدم صدور

جهت اول این است که در اینجا استصحاب حکم جاری نمی شود بلکه استصحاب عدم ورود حکم جاری می شود و عدم ورود حکم غیر از حکم است.

جواب دوم به وجه اول: وجود نداشتن وجه عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه در اینجا

جهت دوم نیز این است که وجهی که برای عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه گفته می شود در اینجا وجود ندارد، چون وجه مهم برای قول به عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه این است که استصحاب مجعول با استصحاب عدم جعل تعارض دارد، مثلا چیزی در سابق وجوب داشته است و الان شک در وجوب آن می شود در اینجا با اینکه ارکان استصحاب تمام است و قاعده «لا تنقض الیقین بالشک» در ناحیه مجعول جاری می شود و وجوب ثابت می گردد، لکن در اینجا ارکان استصحاب در ناحیه جعل نیز تام است چون شارع در مقطع قبل این وجوب را جعل نکرده بود الان نمی دانیم جعلی که کرده محدود به همان مقطع قبل است که مستصحب ماست یا اینکه برای این مقطع نیز جعل او استمرار داشته است، در اینصورت استصحاب عدم جعل وجوب می شود که با استصحاب بقاء مجعول تعارض می کند و به دنبال تعارض تساقط رخ می دهد، در نتیجه در شبهات حکمیه استصحاب جاری نمی شود، -اصل این تقریر از فاضل نراقی«ره» است که محقق خویی«ره» آن را تایید و تثبیت کرده است- حال جوابی که در اینجا داده می شود این است که در بحث ما این وجه جاری نمی شود، چون ما در اینجا استصحاب بقاء مجعول نمی کنیم بلکه فقط استصحاب عدم ورود و عدم جعل می کنیم به همین دلیل اگر چه شبهه، شبهه حکمیه است لکن تعارضی در اینجا پیش نمی آید به همین دلیل محقق خویی«ره» در دوره های مختلف که دیده این وجه در همه موارد شبهات حکمیه جاری نمی شود تفصیلاتی در قول خود داده است فلذا ایشان چهار قول در جریان استصحاب در شبهات حکمیه دارد و تفصیلاتی را در این زمینه ایراد نموده است.

پس اولا این شبهه شبهه حکمیه نیست و ثانیا وجه عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه در اینجا وارد نمی شود، بله اگر کسی وجه دیگری برای عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه قائل باشد به اینکه بگوید ادله استصحاب انصراف به موضوعات دارد به این دلیل که به قرینه موارد و مثال هایی که در روایات استصحاب آورده شده و مربوط به موضوعات هستند به همین دلیل ادله دیگر استصحاب نیز انصراف به شبهات موضوعیه پیدا می کند و شامل شبهات حکمیه نمی شود، در اینصورت از این جهت می توان قائل به عدم جریان استصحاب شد لکن به این وجه نیز اینگونه می توان پاسخ داد که چنین انصرافی وجه ندارد چون روایات باب استصحاب مشتمل بر تعلیل است و می فرماید: «فان الیقین لا ینقض بالشک» و این تعلیل عام است و اختصاص به شبهات موضوعیه ندارد و «انما العبره بعموم الوارد لا بخصوصیه المورد».

بنابراین اشکال اول مندفع است و تمام نیست.

وجه دوم: مثبت بودن استصحاب عدم صدور

برخی گفته اند استصحاب در اینجا مثبت است و جاری نمی شود چون با استصحاب عدم غایت می خواهیم وجود مغیا را ثابت کنیم در حالیکه وجود مغیا لازمه عدم وجود غایت است چون این، عقل است که حکم می کند در صورت عدم تحقق غایت مغیا همچنان باقی است و استصحاب، لوازم عقلی خود را ثابت نمی کند، مثل اینکه نمی توانیم از استصحاب عدم حصول شب، بقاء نهار را ثابت نماییم چون می دانیم غایت روز، فرا رسیدن شب است، بنابراین از آنجا که در ترتب عقلی نمی توان استصحاب جاری نمود چون مستلزم اصل مثبت است به همین دلیل در اینجا نیز نمی توان استصحاب عدم صدور حکم جاری نمود تا مطلق بودن و برائت ثابت شود.

ص: ۲۹۶

ان قلت: شک ما در اینکه آیا مغیا الان باقی است یا خیر؟ مسبب است از شک ما در اینکه آیا غایت حاصل شده یا خیر؟ اگر غایت یعنی ورود نهی حاصل شده باشد «مطلق» ثابت نیست و اگر غایت حاصل نشده باشد «مطلق» ثابت است، در اینصورت استصحاب عدم غایت حاکم می شود چون شک جاری در سبب، حاکم بر شک جاری در مسبب است.

در جواب گفته می شود که این ترتب و تسبب درست است لکن این ترتب شرعی نیست، بلکه ترتب عقلی است، بنابراین نمی توان گفت استصحاب عدم غایت حاکم می شود چون تقدم اصل سببی بر مسببی در جایی است که ترتب مسبب بر سبب شرعی باشد نه اینکه ترتب، عقلی باشد، بنابراین استصحاب در اینجا جاری نمی شود.

این وجه از مرحوم امام قدس سره در تهذیب الاصول نقل شده است؛

«اما أصاله عدم الحرمه فسیوافیک الإشکال فیه، و ان کان أصاله عدم ورود النهی حتی یثبت الحلیه الواقعیه أو الظاهریه فسیوافیک انه من الأصول المثبته لأن تحقق ذی الغایه مع عدم حصوله(۱) غایته من الأحکام العقلیه، و الشک فی تحقق ذیها و ان کان مسببا عن تحقق نفس الغایه و عدمها، إلّا انه لیس مطلق السببیه مناطا لحکومه السببی علی المسببی ما لم یکن الترتب شرعیا»(۲) .

جواب های وجه دوم

جواب اول به وجه دوم: امکان تصویرغایت به گونه ای که مثبت بودن لازم نیاید

۱- (۱) -در اینجا اضافه به ضمیر غلط است بلکه صحیح آن «مع عدم حصول غایته» می باشد.
۲- (۲) - .تهذیب الأصول (للإمام الخمینی - طبع قدیم)، ج ۲، ص: ۲۴۷

ممکن است اینگـونه به این وجه جـواب داده شود که در مواردی که شـارع غـایتی برای حکمی می آورد به حسب فهم عرف این غـایت قیـدی برای موضوع مغیـا می آورد مثلاـ در ما نحن فیه «کل شـیئ» که موضوع حکم «مطلق» است مقیـد می شود به عـدم ورود نهی به تقدیر «کل شـیئ لم یرد فیه نهی مطلق»، حال اگر این قید به نحو وصف باشد در اینصورت استصـحاب عدم ورود نهی حجت نیست چون می خواهـد اتصـاف شـیئ به این صـفت را اثبـات کنـد که لازمه عقلی مستصـحب است، اما اگر گفته شود عرف اینگونه می فهمد که استصـحاب فقط می خواهد ثابت کند که موضوع(شـیئ) باشد و وصف آن (ورود نهی) نباشـد در اینصورت جریان استصـحاب، مستلزم اصل مثبت نیست. در نتیجه با استصـحاب، تمام موضوع ثابت می شود و حکم آن نیز که مطلق باشد ثابت می شود.

اگر هم بخواهیم غیر از فهم عرفی بیـان کنیم اینگونه می گوییم که اهمـال در مقـام، محـال است بنابراین در عبارت «کل شـیئ مطلق» یا آن شیئ مقید به عدم ورود نهی است و یا مقید به ورود نهی است، محمول قرار دادن «مطلق» برای موضوعی که مقید به ورود نهی است که معنا نـدارد پس فقط این صورت باقی می مانـد که «مطلق» محمول برای موضوعی است که مقید به عدم ورود نهی است، لکن نه به نحـو اتصـاف، بلکه همین مقـدار که عـدم ورود نهی در آن ثـابت شـود «مطلق» برای آن ثـابت می شود، در مخصـص ها نیز همین بیان مطرح می شود مثل اینکه گفته شده: «اکرم کل عالم» و دلیل دیگر گفته: «لا تکرم الفساق من العلمـاء»، دلیـل دوم به دلیـل اول عنوان می دهـد یعنی دلیل اول می شود: «اکرم کل عالم غیر فاسق» یعنی عالمی که فاسـق نباشـد به این معنـا که عـالم باشـد ولی فاسق نباشـد نه اینکه عالم فاسق(با لحاظ اتصاف) نباشـد، حال اگر به نحو اتصاف گفته شود راه برای تنقیح موضوع با استصـحاب مسدود می شود اما اگر به نحو اول باشد اشـکالی برای تنقیح موضوع با استصـحاب پیش نمی آید.

ص: ۲۹۸

مثال دیگر: در باب نماز جماعت دلیل می گوید یکی از شرایط نماز جماعت این است که وقتی امام جماعت در رکوع است ماموم به رکوع برود، حال اگر فرض شود امام رکوع است و ماموم نیت می کند و به رکوع می رود ولی شک می کند در اینکه به رکوع امام رسیده یا نه، حال اگر از دلیل استفاده شود که امام راکع باشد و ماموم نیز راکع باشد در اینصورت استصحاب بقاء رکوع امام می شود و حکم به صحت می شود اما اگر از دلیل استفاده شود که رکوع ماموم در حال رکوع امام باشد، در اینصورت استصحاب مُثبِت می شود چون لازمه عقلی استصحابِ بقاء رکوع امام این است که رکوع ماموم در حال رکوع امام بوده است، مرحوم محقق تبریزی در درس همین مثال را بیان می کرد و می فرمود از ادله استفاده می شود که شرط صحت جماعت این است که او راکع باشد و تو هم راکع باشی، بنابراین با جریان استصحاب در بقاء رکوع امام می توان حکم به صحت جماعت داد.

بنابراین طبق این مبنا که غایت چنین عنوانی به موضوع می دهد به نحو غیر اتصافی در اینصورت استصحاب مثبت نمی شود.

جواب دوم به وجه دوم: شرعی بودن ترتب مغیا بر عدم غایت

جواب دوم این است که اگر شارع چیزی را غایت قرار داد مثل اینکه بفرماید: «مطلق حتی یرد فیه نهی» به این معناست که شارع عدم حکم خودش را معلق بر ورود نهی کرده است در نتیجه این ترتب، ترتب شرعی می شود، بنابراین درست است که اگر چیزی را غایت قرار دادند با تحقق غایت، مغیا عقلا منتفی می شود، اما ممکن است چیزی علاوه بر اینکه حکم عقل است شارع نیز آن را بیان نموده باشد، حال وقتی شارع مطلبی را که عقل نیز درک می کرده به نحو قانون اعتبار کرده است آن مطلب شرعی نیز می شود، در اینجا نیز شارع اطلاق و برائت را مقید به عدم ورود نهی کرده است و این به این معناست که شارع عدم اطلاق را بر ورود نهی مترتب کرده است.

بنابراین با این جواب نیز می توان از این اشکال تخلص پیدا کرد.

وجه سوم: عدم نیاز به روایت در صورت جریان استصحاب

اشکال سوم این است که با استصحاب عدم ورود نهی دیگر نیازی به این روایت نیست نه اینکه به ضمیمه استصحاب به روایت تمسک شود، به همین دلیل بیان را باید اینگونه قرار داد که یا مراد از «ورود» «وصول» است که مستقیما از روایت برائت ثابت می شود و یا اگر به معنای «صدور» است با استصحاب عدم ورود می توان برائت را ثابت نمود و دیگر نیازی به این حدیث نیست.

این وجه را هم محقق حائری«ره» در درر و هم فرزند ایشان در مبانی الاحکام بیان نموده اند؛

«إلّا ان یتمسک باستصحاب عدم النهی لاحراز الموضوع، و علی هذا لا یحتاج الی الروایه فی الحکم بالاطلاق، لانه لو صح الاستصحاب لثبت به ذلک فافهم »(۱) .

جواب وجه سوم: نیاز به روایت به دلیل مُثبِت بودن استصحاب

جواب این وجه این است که چیزی که از این روایت برای ما نافع است عدم حرمت است ولی استصحاب عدم ورود نهی به تنهایی برای رسیدن به مطلوب، مثبت می شود چون با استصحاب، عدم ورود نهی ثابت می شود و حکم به عدم حرمت لازمه عقلی آن است، به همین دلیل برای اینکه اصل مثبت پیش نیاید و بتوانیم برائت را ثابت کنیم باید ابتدا با استصحاب، موضوع روایت را تنقیح کنیم تا پس از آن حکم برائت و عدم حرمت برای موضوع آن ثابت شود، بله اگر استصحاب عدم حرمت جاری می شد اصل مثبت لازم نمی آمد لکن آنچه که غایت قرار گرفته ورود نهی است و استصحاب نیز در ناحیه عدم ورود نهی جاری می شود نه عدم حرمت.

ص: ۳۰۰

۱- (۳) - .دررالفوائد(للحائری-طبع جدید)، ص: ۴۵۱

اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق ۹۵/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث اطلاق

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در وجوه عدم جریان استصحاب عدم ورود نهی بود بنابراین که معنای «ورود» «صدور» باشد و سه وجه برای آن ذکر گردید که به آنها جواب داده شد.

وجه چهارم: عدم جریان برائت در صورت جریان استصحاب

اشکال دیگری که به استصحاب عدم ورود نهی جاری می شود این است که استصحاب بر برائت مقدم است در حالیکه استصحاب در اینجا می خواهد موضوع «کل شیئ مطلق» که برائت است را ثابت نماید و این مثل تناقض می ماند چون جریان استصحاب به این معناست که برائت وجود ندارد در حالیکه با این بیان استصحاب می خواهد وجود برائت را ثابت نماید، این وجه را محقق خویی«ره» در دراسات و برخی بزرگان معاصر(۱) در المباحث الاصولیه فرموده اند.

جواب به وجه چهارم: تفاوت بین استصحاب عدم ورود و استصحاب عدم حرمت

جوابی که به این وجه داده می شود این است که آنچه که حاکم است استصحاب خود حکم است نه استصحاب عدم ورود حکم، بله اگر استصحاب عدم حرمت شده بود در اینصورت نوبت به جریان اصل برائت از حرمت نمی رسید لکن ما در اینجا استصحاب عدم حرمت نمی کنیم بلکه استصحاب عدم ورود می کنیم، عناوینی مثل ورود و وصول عناوین مضاف به حکم هستند نه اینکه خود حکم باشند.

وجه پنجم: معارضه استصحاب عدم ورود نهی با استصحاب عدم ورود احکام دیگر

اشکال دیگری که به استصحاب عدم ورود وارد شده این است که این استصحاب معارض با استصحابات دیگر است، چون همانطور که الان استصحاب عدم ورود نهی می شود می توان استصحاب عدم ورود امر و عدم ورود اباحه را نیز جاری نمود، چون هیچ واقعه ای از یکی از احکام خمسه خالی نیست بنابراین انسان علم اجمالی دارد که هر موضوعی یکی از احکام خمسه را دارد مخصوصا بعد از تکمیل شریعت که انسان اطمینان دارد احکام شریعت کامل شده است، در اینصورت استصحاب عدم ورود نهی با استصحاب عدم احکام خمسه دیگر معارضه می کند.

ص: ۳۰۱

۱- (۱) -آیت الله محمد اسحاق فیّاض«دام ظله».

جواب وجه پنجم: عدم ووجود اثر شرعی برای استصحاب احکام دیگر

جواب از این اشکال این است که برای ورود بقیه احکام اثری در شرع قرار داده نشده است تا اینکه استصحاب در آنها جاری باشد، بلکه در این روایت، فقط برای ورود نهی اثر قرار داده شده است، چون مستصحب یا باید حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد تا از طرف شارع استصحاب آن لغو نباشد، بنابراین این وجه نیز تمام نیست.

وجه ششم: عدم تصویر تنقیح موضوع روایت در صورت جریان استصحاب

آخرین وجه برای عدم جریان استصحاب عدم ورود اشکالی است که محقق اصفهانی«ره» آن را بیان نموده است. خلاصه مطلب ایشان این است که با استصحاب عدم ورود نهی موضوع چه چیزی تنقیح می شود؟

همانگونه که ایشان در ابتدای امر فرمود سه نوع اباحه وجود دارد؛ اباحه واقعیه، اباحه ظاهریه و اباحه به معنای لاحرجیت عقلیه.

اگر قرار است با این استصحاب، موضوع اباحه واقعیه تنقیح بشود و معنای ورود نیز صدور است در اینصورت معقول نیست چون خلف لازم می آید به این دلیل که تصویر ورود نهی، مستلزم انقلاب موضوع از اباحه به غیر اباحه است که خلاف فرض است.

اگر قرار است با این استصحاب موضوع اباحه ظاهریه تنقیح بشود نیز اشکالش این است که لازم می آید تخلف حکم از موضوع بشود.

اگر هم قرار است این استصحاب، موضوع لاحرجیت عقلیه را تنقیح کند در اینصورت نیز اشکالش این است که لاحرجیت عقلیه در جایی است که واقعا حکمی از شارع صادر نشده باشد نه اینکه به حسب ظاهر و با استعانت از اصل، عدم صدور ثابت شود یعنی لاحرجیت عقلیه مربوط به مقام قبل ازشرع است اما اگر احتمال دهیم در واقع حکم باشد ولی به حسب ظاهر حکم نباشد جای لاحرجیت عقلیه نیست، بله اگر کسی بگوید لاحرجیت مربوط به اعم از واقع و ظاهر است این اشکال وارد نمی شود ولی چنین سخنی صحیح نیست، علاوه بر اینکه لاحرجیت عقلیه چیزی نیست که در برائت به دنبال آن هستیم چون در بحث برائت دنبال این هستیم که پس از اینکه معلوم شد شرع آمده است، در مواردی که شک در حکم می شود و احتمال مخفی ماندن حکم داده می شود وظیفه مکلفین مشخص گردد.

بنابراین طبق معنای صدور نمی توان به روایت استدلال نمود بلکه باید ثابت کنیم که ورود در این روایت به معنای وصول است.

جواب وجه ششم: امکان تصویر مقید شدن اباحه به صدور

جواب فرمایش ایشان از قبل مشخص شد چون اگر این مقدمات را از ایشان بپذیریم که اباحه واقعیه و ظاهریه نمی تواند مقید به صدور شود اشکال ایشان درست است لکن همانگونه که قبلا گفتیم این دو مقدمه صحیح نیست، بنابراین همانگونه که محقق خراسانی«ره» جواب داده تعبیر «مطلق» در این روایت یا اباحه واقعیه است و یا اباحه ظاهریه، اگر اباحه ظاهریه امکان داشته باشد مغیا به صدور شود محتمل الامرین می شود و اگر امکان نداشته باشد فقط اباحه واقعیه ثابت می شود بنابراین امر دائر می شود بین اینکه «مطلق» در این روایت یا به معنای اباحه واقعیه است و یا به معنای اباحه ظاهریه، اگر «یرد» به معنای «وصل» باشد اباحه آن ظاهریه و اگر به معنای «صدر» باشد اباحه آن واقعیه است، بنابراین فقیه می گوید شرب تتن حلال است چه به نحو اباحه واقعیه و چه به نحو اباحه ظاهریه.

بنابراین این بیان اخیر نیز بیان خوبی است به شرطی که سند این روایت تمام باشد.

تتمه: توضیح کلام محقق خراسانی«ره»

اخص از مدعا بودن استصحاب

همانگونه که در جلسه قبل گذشت خلاصه فرمایش محقق خراسانی«ره» این بود که تقریب دوم بیان خوبی است لکن اشکالش این است که اخص از مدعا می شود چون این تقریب برائت در موارد تعاقب حالتین را ثابت نمی کند، چون در موارد تعاقب حالتین می دانیم حلیت و حرمت برای شیئ ثابت شده ولی تقدم و تاخر آن را نمی دانیم، در این موارد به یکی از بیان های سه گانه ای که گذشت نمی توان استصحاب عدم ورود نهی را جاری نمود؛ یا به دلیل اینکه یقین به ورود نهی داریم پس غایت حاصل شده است و یا به دلیل اینکه اتصال زمان یقین به شک در این موارد محرز نیست و یا به دلیل تعارض دو استصحاب و تساقط آنها.

جواب اول: ندرت موارد تعاقب حالتین

همانگونه که بیان شد این اشکال ضرری به تقریب استدلال وارد نمی کند چون در فقه چنین مواردی نادر است.

جواب دوم: عدم فصل

لکن اگر از این جواب صرف نظر کنیم آیا می توان از طریق وجهی که محقق خراسانی«ره» بیان کرد مبنی بر اینکه به دلیل عدم فصل یا عدم قول به فصل می گوییم فرقی بین موارد تعاقب حالتین و دیگر موارد وجود ندارد به اشکال فوق جواب داد یا خیر؟

مناقشه در جواب دوم

ایشان خود در جواب فوق مناقشه کرده است که درست است عدم فصل وجود دارد ولی این عدم فصل در جایی است که مثبت حکم، دلیل باشد نه اصل، در حالیکه در اینجا مثبت حکم اصل است.

عبارت محقق خراسانی«ره» در اینجا مقداری اجمال دارد و ممکن است دو یا سه احتمال در آن وجود داشته باشد؛

احتمال اول این است که ایشان می خواهد بین دلیل و اصل فرق بگذارد با این بیان که مثبتات دلیل یعنی امارات حجت است ولی مثبتات اصول حجت نیست، بنابراین اگر ما بقیه موارد را با اصل استصحاب ثابت کنیم در اینصورت برای اثبات برائت در موارد تعاقب حالتین که از برائت در غیر از این موارد به دست می آید اصل مثبت پیش می آید در نتیجه مبتنی بر این است که مثبتات اصول حجت باشد در حالیکه مثبتات اصول حجت نیست، بله اگر دلیل در اینجا قائم می شد و دلالت بر برائت می کرد در اینصورت به دلالت التزام برائت در موارد تعاقب حالتین را نیز اثبات می کرد چون مثبتات دلیل حجت است، همانطور که محقق خراسانی«ره» در روایت حل که مربوط به شبهات تحریمیه بود شبهات وجوبیه را نیز داخل می کرد به دلیل عدم فصل بین برائت در شبهات تحریمیه و شبهات وجوبیه، با این بیان که چون بین شبهات حکمیه و موضوعیه فصلی نیست پس با اثبات برائت در شبهات تحریمیه، برائت در شبهات وجوبیه نیز ثابت می شود. حال در مانحن فیه اگر دلیل ما فقط حدیث اطلاق باشد چون فرض این است که محتمل است با اصل، برائت را ثابت نماید به همین دلیل نمی تواند اصل مثبت آن حجت باشد.

پاسخ محقق اصفهانی«ره» به محقق خراسانی«ره»

این معنا را که به حسب ظاهر عبارت ایشان است محقق اصفهانی«ره» نمی پسندد، ایشان دو پاسخ دارد که یکی از آنها پاسخ حلّی و دیگری پاسخ نقضی است؛

پاسخ حلّی

اما پاسخ حلّی این است که اگر ملازمه بین دو چیز ثابت شد دیگری نیز ثابت خواهد شد چه آن دو چیز واقعی باشند و چه ظاهری باشند، حال در اینجا اختلافی بین محقق خراسانی«ره» و محقق اصفهانی«ره» است، محقق خراسانی«ره» می گوید همان دلیلی که حکم را روی ملزوم می آورد حکم در لازم را نیز ثابت می کند، مثلاـ دلیلی که می گوید اگر چهار فرسخ رفتید نماز قصر است همان دلیل می گوید در این مسافت صوم نیز باطل است، چون بین بطلان صوم و قصر نماز ملازمه است، به خلاف محقق اصفهانی«ره» که می گوید دلیل چهار فرسخ فقط قصر بودن نماز را اثبات می کند لکن دلیلی که می گوید حکم دو متلازم با یکدیگر واحد است یعنی دلیل که می گوید: «کلما قصّرت افطرت» دلالت می کند بر اینکه صوم در این مسافت باطل است. بنابراین با ملازمه می توان حکم یکی را برای دیگری نیز ثابت نمود و ربطی نیز به مثبتات ندارد. در نتیجه چون دلیل در مانحن فیه دلالت می کند بر اینکه بین حکم ظاهری در شبهات تحریمیه و حکم ظاهری در شبهات وجوبیه ملازمه است این اجماع به ما می گوید وقتی برائت در یکی اثبات شد در دیگری نیز ثابت می شود، پس گویا شارع در اینجا به تعدد دال حکم خود را به ما فهمانده است از یک طرف فرموده حکم ظاهری در شبهات تحریمیه برائت است و از طرف دیگر فرموده هر حکمی در شبهات تحریمیه ثابت شد در شبهات وجوبیه نیز ثابت می شود.

ص: ۳۰۵

پاسخ نقضی

اگر عبارت محقق خراسانی«ره» اینگونه معنا شود این اشکال پیش می آید که خود محقق خراسانی«ره» اگر در اینجا اینگونه اشکالی کرده باشد لازمه اش این است در شبهات وجوبیه نیز اشکال مُثبِت بودن وارد شود چون ایشان با جریان برائت در شبهات تحریمیه می خواست برائت در شبهات وجوبیه را ثابت نماید.

اشکال به پاسخ نقضی

محقق خراسانی«ره» می خواهد بگوید دلیلی که دلالت می کند بر اصاله الاباحه، دلیل است نه اصل، پس مثبتات آن می تواند حجت باشد.

بنابراین از آنجا که محقق اصفهانی«ره» احتمال اول را در عبارت محقق خراسانی«ره» نمی پسندد به همین دلیل عبارت ایشان را اینگونه حمل می کند که بین برائت ها ملازمه است یعنی حکم ظاهری در شبهات تحریمیه با حکم ظاهری در شبهات وجوبیه با یکدیگر ملازمه دارد اما دلیلی نداریم که بین جریان استصحاب و برائت ملازمه باشد چون اینها دو مفاد هستند یکی به لحاظ حالت سابقه است و دیگری کاری به حالت سابقه ندارد بنابراین در غیر تعاقب حالتین استصحاب وجود دارد در موارد تعاقب حالتین نیز که استصحاب نداریم و دلیلی وجود ندارد که بین استصحاب و برائت ملازمه وجود داشته باشد.

پس ایشان می خواهد بفرماید اگر دلیل داشتیم دلیل ها با هم مساوی هستند اما اگر اصل بود با یکدیگر مختلف هستند به همین دلیل یکی نیستند.

اصول عملیه/برائت /حدیث ابن طیار ۹۵/۱۱/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث ابن طیار

احتمال دیگر برای کلام محقق خراسانی«ره»

احتمال دیگری که در فرمایش محقق خراسانی«ره» وجود دارد و محقق تبریزی«ره» آن را بیان نموده است این است که عدم الفصل در جایی فایده دارد که حکم به واسطه دلیل، روی یک موضوع کلی می آید مثل اینکه دلیل بگوید در شبهات تحریمیه حلیت ثابت است و ما می دانیم که بین حکم این موضوع و موضوع دیگری مثل شبهات وجوبیه فصلی وجود ندارد در اینصورت از علم به حکم شبهات تحریمیه، علم به حکم شبهات وجوبیه حاصل می شود به یکی از دو بیانی که در جلسه قبل ذکر گردید، اما اگر در جایی به دلیل اینکه موضوع حکم در خارج محقق شده است گفتیم آن حکم وجود دارد ولی در جای دیگر موضوع محقق نشده است در اینصورت نمی توان گفت به دلیل عدم الفصل حکم در آنجا نیز ثابت است، چون اینجا فصل در حکم نیست بلکه فصل در موضوع است، به عبارت دیگر در اینجا چون موضوع محقق شده حکم نیز ثابت است اما در آنجا که موضوع محقق نشده حکم نیز ثابت نیست و در مانحن فیه اینچنین است، چون در مواردی که استصحاب عدم

صـدور نهی جاری می شود موضوع محقق است و برائت جاری می شود مثل جریان استصـحاب عـدم ورود نهی در شـرب تتن که پس از استصـحاب، آن را موضوع حـدیث اطلاـق قرار می دهیم و حلیت را برای آن ثابت می کنیم اما در تعاقب حالتین به وجوه سه گانه ای که گفته شـد استصـحاب عـدم ورود نهی جاری نمی شود در نتیجه موضوع حدیث اطلاق ثابت نمی شود و نمی توان حکم به حلیت نمود، بنابراین اگر در موارد تعاقب حالتین بگوییم حلیت ثابت نیست تفصـیل در حکم نداده ایم بلکه عـدم حکم به حلیت به دلیل عـدم وجود موضوع است، بنابراین محقق خراسانی«ره» می خواهـد بفرمایـد در مانحن فیه اگر چه عـدم الفصـل وجود دارد لکن این عـدم الفصل بین کبری ها وجود دارد اما در خارج موردی که تعاقب حالتین برای فقیه پیش آمده چون موضوع «ما لم یرد فیه نهی» وجود ندارد به همین دلیل استصحاب جاری نمی شود؛

«و دعوی إتمام الحلیه فیها بعـدم القول بالفصل کما تری، فإنه إنما یفید ضـمیمه عدم القول بالفصل فیما إذا کان المثبت للحکم الظاهری الدلیل حیث یتعدی إلی ما لا یحتمل الفرق کالتعدی من الشبهه التحریمیه إلی الوجوبیه، و أما إذا کان الحکم الظاهری فی مـورد لحصـول الموضـوع فیه کحصـول الموضـوع للحکم الواقعی فلاـ یتعـدی إلی مـا لاـ موضوع له فیه، فـإن الفصـل لعـدم الموضوع لا لاختصاص الحکم و الفصل فیه»(۱) .

نظر مختار در مورد عبارت کفایه

مطلبی که در اینجـا وجود دارد این است که بایـد معلوم شود ملاـزمه بین چه چیز است؟ اگر اینگونه ادعـا شود که در صورت برائت در مـوارد دیگر در مـورد تعـاقب حـالتین نیز اجمـاع بر برائت وجـود دارد در اینصورت فرقی بین دو مورد وجود نـدارد. بنابراین بایـد دیـد طرف ملازمه چیست؟ یعنی بایـد دیـد عدم فصل بین چه چیزهایی وجود دارد؟ در هر صورت عبارت محقق خراسانی«ره» در اینجا خالی از ابهام نیست به همین دلیل در مراد ایشان بین بزرگان اختلاف شده است.

نتیجه: از آنجا که حدیث اطلاق اشکال سندی دارد به همین دلیل نمی تواند برائت در شبهات حکمیه را ثابت نماید.

حدیث ششم: روایت ابن طیار

حدیث دیگر برای اثبات برائت در شبهات حکمیه حدیث ابن طیار است که در کافی شریف نقل شده است؛

«مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی وَ غَیْرُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ جَمِیلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنِ ابْنِ الطَّیَّارِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ احْتَجَّ عَلَی النَّاسِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ »(۲) .

۱- (۱) - .دروس فی مسائل علم الأصول، ج ۴، ص: ۲۷۸

۲- (۲) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۱۶۳

خدای متعال به مردم احتجاج می کند به چیزی که برای آنها بیان کرده و به آنها شناسانده است.

تقریب استدلال

مرحوم امام«قدس سره» اینگونه استدلال به این روایت را تقریب کرده که مراد از «ما آتاهم» ظاهرا همان معنایی است که از آیه شریفه «لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها» اراده شده بود بنابراین معنای «ما آتاهم» در این حدیث قدرت و توانایی است و «عرّفهم» نیز به معنای شناساندن است، پس معنای حدیث این است که خدای متعال در دو صورت بر مردم احتجاج می کند؛ یکی اینکه قدرت آن را به مردم داده باشد و دیگری اینکه حکم آن را به مردم شناسانده باشد، مثلا در نماز در صورتی خدای متعال احتجاج به مردم می کند که اولا قدرت نماز خواندن را به مردم داده باشد و ثانیا حکم وجوب نماز را نیز به آنها اعلام کرده باشد، این کلام چون در مقام تحدید است از آن مفهوم استفاده می شود پس می توان نتیجه گرفت که فقط در صورت وجود این دو شرط خداوند احتجاج می کند نه اینکه یک مورد از موارد احتجاج او اینجاست. بنابراین در شبهات تحریمیه و وجوبیه اگر چه قدرت بر ترک یا فعل داده است ولی چون حکم آن را بیان نکرده است به همین دلیل احتجاج نمی کند در نتیجه برائت در شبهات تحریمیه و وجوبیه ثابت می شود.

ان قلت: ممکن است در این روایت حیث مجموعی اراده شده باشد به این معنا که اگر به هیچ کدام از مردم قدرت و علم نداد برائت ثابت است بنابراین اگر حکم برای برخی از مردم بیان شد خداوند بر آنها احتجاج می کند یعنی همینکه به برخی از مردم حکم شناسانده شود «آتاهم و عرّفهم» صدق می کند، بنابراین اگر در جایی احتمال بدهیم که برخی حکم را می دانند اگر چه ما حکم را نمی دانیم نمی توانیم برائت را ثابت نماییم چون تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل لازم می آید، مخصوصا که اگر ائمه علیهم السلام را از مردم بدانیم قطعا حکم را به آنها بیان نموده است.

ص: ۳۰۸

مرحوم امام اینگونه به این اشکال جواب می دهد که در رابطه با قدرت معقول نیست گفته شود به مجرد قدرت داشتن برخی افراد خداوند می تواند افرادی را که قدرت ندارند نیز عذاب نماید به همین دلیل در «ما آتاهم» نسبت به قدرت باید گفت در صورتی که به هر فردی قدرت عطا کرده باشد می تواند احتجاج نماید، بنابراین وحدت سیاق اقتضا می کند که «عرّفهم» نیز همینگونه معنا شود یعنی در صورتی خداوند احتجاج می کند که به هر فردی این حکم را اعلام کرده باشد، علاوه بر اینکه تناسب حکم و موضوع نیز این است که گفته شود کسی که از روی ندانستن کاری را انجام نداده اگر این ندانستن او از روی تقصیر نباشد عقول می گوید عقاب نمی شود، بنابراین تمسک به این حدیث تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل نیست و می توان به آن استدلال نمود.

اشکالات استدلال به حدیث ابن طیار

اشکال اول: وارد بودن ادله احتیاط بر این حدیث

اشکال اول این است که درست است این روایت شبهات حکمیه تحریمیه و وجوبیه را شامل می شود ولی مفاد این روایت به گونه ای نیست که با ادله احتیاط معارضه نماید بلکه مورود ادله احتیاط است، چون خداوند به ادله احتیاط احتجاج می کند و می فرماید ادله احتیاط مصداق «ما آتاهم و عرّفهم» است در نتیجه با وجود ادله احتیاط موضوع این حدیث منتفی می شود.

جواب به اشکال اول: عدم ورود ادله احتیاط به دلیل طریقی بودن آنها

محقق خراسانی«ره» و مرحوم امام«قدس سره» از این اشکال اینگونه تخلص جسته اند که ادله احتیاط اگر وجوب نفسی داشت در اینصورت وارد بر این حدیث می شد چون در صورت نفسی بودن آنها خداوند می توانست بر مکلفین احتجاج نماید و استحقاق عقاب ثابت می شد، اما اگر مفاد ادله احتیاط طریقیت باشد به این معنا که اموری را که احتیاط کنید تا احکامی که به شما نشناسانده ام فوت نشود در اینصورت ادله احتیاط نمی تواند وارد بر این حدیث شود و چون ظاهر ادله احتیاط طریقیت است و شارع می خواهد به وسیله آنها بفرماید من از احکام مجهوله دست بر نمی دارم به همین دلیل نمی تواند وارد بر این حدیث شود بلکه با این حدیث تعارض می کند، بنابراین طبق این جواب که جواب متینی است این اشکال مندفع است.

ص: ۳۰۹

اشکال دوم: عدم امکان دلالت این حدیث بر برائت

این روایت قطعا یا احتمالاـ بخشی از روایت دیگری است که ابن طیار آن را نقل کرده است و چون در آن روایت اشکال وجود دارد و نمی توان از آن برائت را فهمید به همین دلیل این بخش از روایت نیز مبتلا به اشکال می شود، آن روایت دیگر از این قرار است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانٍ الْأَحْمَرِ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِی اكْتُبْ فَأَمْلَی عَلَیَّ إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَی الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ فَأَمَرَ فِيهِ وَ نَهَی أَمَرَ فِيهِ بِالصَّلَاةِ وَ الصِّيَام فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَنِ الصَّلَاةِ فَقَالَ أَنَا أُنِيمُكَ وَ أَنَا أُوقِظُكَ فَإِذَا قُمْتَ فَصَلِّ لِيَعْلَمُوا إِذَا أَصَابَهُمْ ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُونَ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا نَامَ عَنْهَا هَلَكَ وَ كَذَلِكَ الصِّيَامُ أَنَا أُمْرِضُكَ وَ أَنَا أُصِحُّكَ فَإِذَا شَفَيْتُكَ فَاقْضِهِ- ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ كَذَلِكَ إِذَا نَظَرْتَ فِی جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ لَمْ تَجِدْ أَحَداً فِی ضِيقٍ وَ لَمْ تَجِدْ أَحَداً إِلَّا وَ لِلَّهِ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ وَ لِلَّهِ فِيهِ الْمَشِيئَةُ وَ لَا أَقُولُ إِنَّهُمْ مَا شَاءُوا صَنَعُوا ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَهْدِی وَ يُضِلُّ وَ قَالَ وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا بِدُونِ سَعَتِهِمْ وَ كُلُّ شَيْ ءٍ أُمِرَ النَّاسُ بِهِ فَهُمْ يَسَعُونَ لَهُ وَ كُلُّ شَيْ ءٍ لَا يَسَعُونَ لَهُ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ وَ لَكِنَّ النَّاسَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ ثُمَّ تَلَا ع لَيْسَ عَلَی الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَی الْمَرْضی وَ لا عَلَی الَّذِينَ لا يَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ فَوُضِعَ عَنْهُمْ- ما عَلَی الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ- وَ لا عَلَی الَّذِينَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قَالَ فَوُضِعَ عَنْهُمْ لِأَنَّهُمْ لَا يَجِدُونَ»(۱) .

۱- (۳) - .الكافی (ط - الإسلاميه)، ج ۱، ص: ۱۶۴ و ۱۶۵

پس چون این روایت نمی تواند برائت را اثبات نماید به همین دلیل روایت مورد بحث نیز که احتمال دارد بخشی از این روایت باشد مبتلا به اشکال می شود که توضیح بیشتر آن در جلسه بعد خواهد آمد.

اصول عملیه/برائت /حدیث ابن طیار ۹۵/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث ابن طیار

اشکال دوم: عدم امکان دلالت این حدیث بر برائت

تقریب اول اشکال دوم: ظهور این دو روایت در روایت واحده

همانطور که در جلسه قبل بیان شد اشکال دومی که بر روایت ابن طیار وارد می شود این است که این روایت قطعا یا احتمالا بخشی از روایت دیگری است که دلالت بر برائت ندارد به همین دلیل این بخش از روایت نیز نمی تواند برائت را ثابت نماید؛

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانٍ الْأَحْمَرِ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لِي اكْتُبْ فَأَمْلَى عَلَيَّ إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا إِنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى الْعِبَادِ بِمَا آتَاهُمْ وَ عَرَّفَهُمْ ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِمُ الْكِتَابَ فَأَمَرَ فِيهِ وَ نَهَى أَمَرَ فِيهِ بِالصَّلَاةِ وَ الصِّيَامِ فَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَنِ الصَّلَاةِ فَقَالَ أَنَا أُنِيمُكَ وَ أَنَا أُوقِظُكَ فَإِذَا قُمْتَ فَصَلِّ لِيَعْلَمُوا إِذَا أَصَابَهُمْ ذَلِكَ كَيْفَ يَصْنَعُونَ لَيْسَ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا نَامَ عَنْهَا هَلَكَ وَ كَذَلِكَ الصِّيَامُ أَنَا أُمْرِضُكَ وَ أَنَا أُصِحُّكَ فَإِذَا شَفَيْتُكَ فَاقْضِهِ- ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ كَذَلِكَ إِذَا نَظَرْتَ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ لَمْ تَجِدْ أَحَداً فِي ضِيقٍ وَ لَمْ تَجِدْ أَحَداً إِلَّا وَ لِلَّهِ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ وَ لِلَّهِ فِيهِ الْمَشِيئَةُ وَ لَا أَقُولُ إِنَّهُمْ مَا شَاءُوا صَنَعُوا ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي وَ يُضِلُّ وَ قَالَ وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا بِدُونِ سَعَتِهِمْ وَ كُلُّ شَيْ ءٍ أُمِرَ النَّاسُ بِهِ فَهُمْ يَسَعُونَ لَهُ وَ كُلُّ شَيْ ءٍ لَا يَسَعُونَ لَهُ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ وَ لَكِنَّ النَّاسَ لَا خَيْرَ فِيهِمْ ثُمَّ تَلَا ع لَيْسَ عَلَى الضُّعَفاءِ وَ لا عَلَى الْمَرْضى وَ لا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ ما يُنْفِقُونَ حَرَجٌ فَوُضِعَ عَنْهُمْ- ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ- وَ لا عَلَى الَّذِينَ إِذا ما أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قَالَ فَوُضِعَ عَنْهُمْ لِأَنَّهُمْ لَا يَجِدُونَ»(۱) .

ص: ۳۱۱

۱- (۱) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۱۶۴ و ۱۶۵

همانگونه که گفته شده این روایت به قرینه«ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا» نمی تواند دلالت بر برائت نماید چون در این حدیث وقتی که می فرماید خداوند احتجاج می کند به آنچه که مردم را بر آن قادر کرده و آن مسائل را برای مردم تبیین کرده است می فرماید پس از آن پیامبران را به سوی مردم ارسال نموده است، در حالیکه مانحن فیه مقام بعد از شریعت و بعث رسل است نه قبل از بعث رسل، بنابراین باید گفت مراد از «آتاهم و عرّفهم» قطعا امور فطریه و عقلیه است مثل اعتراف به وجود خدای متعال، توحید و ربوبیت او، بنابراین این بخش از حدیث می خواهد بفرماید خداوند زمینه های ارسال رسل را به انسان داده است و پس از آن پیامبران را برانگیخته و شرائع را جعل نموده است. به عبارت دیگر همانطور که در منطق بیان شده خدای

متعال مسائل بدیهیه ای را که سرمایه انسان است به او عطا کرده و سپس به واسطه این قضایای بدیهیه قضایای نظریه کشف می شود، در اینجا نیز خداوند امور فطری و عقلی به انسان عطا کرده تا بر اساس آن زمینه های پذیرش انبیاء الهی فراهم شود، به همین دلیل بعد از آن می فرماید: «ثُمَّ أَرْسَلَ إِلَیْهِمْ رَسُولًا وَ أَنْزَلَ عَلَیْهِمُ الْکِتَابَ فَأَمَرَ فِیهِ وَ نَهَی أَمَرَ».

بنابراین چون حدیث ابن طیار تقطیعی از این حدیث است به همین دلیل همانطور که این حدیث ربطی به برائت ندارد آن حدیث نیز ربطی به برائت ندارد و نمی تواند آن را ثابت نماید.

این تقریب را به گونه دیگری نیز می توان بیان نمود و آن اینکه ممکن است گفته شود «ثُمّ» در اینجا به فتح یعنی به صورت «ثَمّ» قرائت می شود به این معنا که از این جهت که خداوند این امور را به انسان داده بعث رسل نموده و شرایع را برای او ثابت کرده است، در نتیجه باز هم این حدیث اجنبی از ما نحن فیه است لکن این تقریب خلاف ظاهر است چون ظاهر این است که اگر «ثَمّ» به فتح باشد نیاز به «مِن» جاره دارد.

تقریب دوم اشکال دوم: شارحیت روایت دوم نسبت به روایت اول

تقریب دیگری که در حاشیه مباحث الاصول برای اشکال دوم بیان شده است این است که این دو روایت، دو روایت مختلف هستند لکن روایت دوم شارح روایت اول است، به این بیان که امام علیه السلام در حدیث دوم می فرماید: «إِنَّ مِنْ قَوْلِنَا» پس معلوم می شود حدیث دوم ناظر به حدیث اول است و آمده تا آن را شرح دهد، در نتیجه از حدیث دوم معلوم می شود که حدیث ابن طیار ربطی به بحث برائت ندارد و نمی تواند آن را ثابت نماید؛

«احتملنا أنّ ابن الطيّار فيه هو محمد و هو أبو حمزه، أو ان احتملنا تعدّد الروايه رغم وحده الراوی فأيضا يمكن أن يقال: إنّ الحديث الثانی مفسّر للحديث الأوّل و ناظر إليه لما ورد فيه من قوله: (إن من قولنا إنّ اللّه يحتجّ على العباد.)، أیّ أنّ هذا الكلام الّذی يصدر منّا أحيانا المقصود به هذا المعنى المفهوم من هذا الشرح، فيصبح الحديث أيضا أجنبيّا عن المقام»(۱) .

تقریب سوم اشکال دوم: سرایت ابهام روایت دوم به روایت اول

تقریب سوم این اشکال این است که معنای روایت حمزه بن طیار(حدیث دوم) مردد است چون ممکن است اینگونه معنا شود که چون سنت خداوند بر این است که احتجاج بر مردم کند و بدون بیان احکام بر مردم احتجاج نمی کند به همین دلیل بعث رسل فرموده در اینصورت می تواند برائت را ثابت نماید و احتمال هم دارد اینگونه معنا شود که خداوند بر اساس فطرت و عقل ارسال رسل نموده است که در اینصورت دلالت بر برائت نمی کند و چون قرینه ای بر احتمال اول وجود ندارد به همین دلیل نمی تواند برائت را ثابت نماید، حال اگر این دو روایت یکی باشند ابهام در روایت دوم به معنای ابهام در روایت اول می باشد.

ص: ۳۱۳

۱- (۲) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۱۳

جواب های اشکال دوم

در مقام جواب به این اشکال به دو گونه می توان جواب داد؛

جواب اول: حجت نبودن روایت حمزه بن طیار

جواب اول این است که گفته شود سند روایت حمزه بن طیار(حدیث دوم) تمام نیست ولی سند روایت ابن طیار (حدیث اول) تمام است، در نتیجه این دو روایت یکی نیستند بلکه دو روایت هستند که سند یکی حجت و سند دیگری حجت نیست.

توضیح مطلب

در رجال سه نفر هستند که ملقّب به ابن طیّار هستند؛ یکی حمزه بن طیار است که به او طیار نیز گفته می شود، نفر دوم محمد پدر حمزه است که به او نیز ابن طیار گفته می شود ونفر سوم عبدالله که پدر محمد است و به او نیز ابن طیار گفته می شود، از روایات استفاده می شود که وقتی عنوان ابن طیار گفته می شده منصرف به محمد بن طیار بوده است و از همان روایات حُسن، وثاقت و علو مقام او نیز روشن می شود همانطور که محقق تستری«ره» و محقق خویی«ره» این مطلب را استفاده کرده اند که عنوان ابن طیار در بین روات و محدثین انصراف به محمد دارد، این روایات در رجال کشی نقل شده و محقق خویی«ره» نیز در معجم رجال الحدیث آنها را ذکر کرده است؛

حدیث اول

«حَمْدَوَیْهِ وَ إِبْرَاهِیمُ، قَالا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِیسَی، عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ، قَالَ ، قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) مَا فَعَلَ ابْنُ الطَّیَّارِ قَالَ، قُلْتُ مَاتَ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَ لَقَّاهُ نَضْرَهً وَ سُرُوراً فَقَدْ کَانَ شَدِیدَ الْخُصُومَهِ عَنَّا أَهْلَ الْبَیْتِ»(1) .

ص: ۳۱۴

۱- (۳) – .رجال الکشی – إختیار معرفه الرجال، النص، ص: ۳۴۹

حدیث دوم

«حَمْدَوَیْهِ وَ إِبْرَاهِیمُ، قَالا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِیسَی، عَنْ یُونُسَ، عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ الْأَحْوَلِ، عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ : مَا فَعَلَ ابْنُ الطَّیَّارِ فَقُلْتُ تُوُفِّیَ، فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَیْهِ الرَّحْمَهَ وَ نَضَّرَهُ، فَإِنَّهُ کَانَ یُخَاصِمُ عَنَّا أَهْلَ الْبَیْتِ»(۱) .

در این دو روایت دو قرینه وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه مراد از ابن طیار در این دو روایت محمد است؛

قرینه اول این است که امام علیه السلام ابن طیار را با ویژگی مناظره در دفاع از اهل بیت علیهم السلام معرفی می کند و می فرماید: «فَإِنَّهُ کَانَ یُخَاصِمُ عَنَّا أَهْلَ الْبَیْتِ» در حالیکه کسی که اهل مناظره بوده محمد است.

قرینه دوم این است که آن کسی که در زمان امام صادق علیه السلام از دنیا رفته است محمد است، چون حمزه بعد از امام صادق علیه السلام نیز زنده بوده و از امام کاظم علیه السلام نیز نقل روایت کرده است و محمد بن سنان که امام صادق علیه السلام را درک نکرده از او نقل روایت کرده است.

مویدی نیز در اینجا وجود دارد و آن این است که حمزه عالم نبوده ولی محمد پدر او عالم بوده است به دلیل روایتی که در ذیل می آید:

« قال محمد بن مسعود: حدثنی محمد بن نصیر، قال: حدثنی محمد ابن الحسین، عن جعفر بن بشیر، عن ابن بکیر، عن حمزه الطیار. قال، سألنی أبو عبد اللّه علیه السّلام عن قراءه القرآن؟ فقلت: ما أنا بذلک، قال: لکن أبوک، قال، فسألنی عن الفرائض؟ فقلت: أنا و ما أنا بذلک، فقال : لکن ابوک قال: ثم قال: إن رجلا من قریش کان لی صدیقا و کان عالما قارئا، فاجتمع هو و أبوک عند أبی جعفر ع، و قال: لیقبل کل واحد منکما علی صاحبه و یسأل کل واحد منکما صاحبه ففعلا، فقال القرشی لأبی جعفر ع: قد علمت ما أردت، أردت أن تعلمنی أن فی أصحابک مثل هذا، قال: هو ذاک فکیف رأیت ذلک؟»(۲) .

ص: ۳۱۵

۱- (۴) - .همان

۲- (۵) - .معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ج۷، ص۲۹۳

از این روایت معلوم می شود که محمـد که پدر حمزه بوده عالم بوده چون این روایت ثابت می کند که محمد یا همردیف آن مرد قریشـی بوده و یا کسی بوده که توانایی مناظره با او را داشته است پس فهمیده می شود که محمد عالم بوده است، بنابراین محقـق تسـتری«ره» و محقق خویی«ره» از این قرائن اسـتفاده کرده انـد که مراد از ابن طیـار در روایـات محمـد است، چون اگر انصـراف پیدا نمی کرد باید ممیّزی برای این لفظ مشترک آورده می شد مگر اینکه کسی بگوید نیاوردن ممیز در اینجا از باب انصـراف عنوان ابن طیـار نیست، بلکه از این باب است که چون کسـی جز ایشان مناظره نمی کرده به همین دلیل در این موارد که قرینه بر مناظره وجود دارد ممیز برای این عنوان آورده نشده چون معلوم بوده که مراد محمد است.

بنـابراین اگر کسـی مثل محقق تستری«ره» و محقق خویی«ره» بگویـد حمزه مجهول است و مراد از ابن طیار در حـدیث اول نیز محمـد است در اینصـورت چـون محمـد موثـق است روایت اول حجت می شود و روایت دوم به دلیـل ضـعف سـند از حجیت ساقط می گردد در نتیجه اشکال تقطیع روایت مرتفع می شود.

جواب دوم: وجود قرینه بر تعدد دو روایت

راه دیگر برای جـواب این است که گفته شود نمی توان گفت حـدیث اول قطعه ای از حـدیث دوم است چون در حـدیث اول امام علیه السلام به صیغه ماضی می فرماید: «احتجّ» ولی در حدیث دوم به صیغه مضارع می فرماید: «یحتجّ»، پس مناسب نیست گفته شود تقطیع صورت گرفته است مگر اینکه گفته شود در این تقطیع نقل به معنا شـده است چون فعلی که مربوط به خدای متعال است منسلخ از زمان است و زمان برای ذات او وجود ندارد به همین دلیل فرقی بین صیغه ماضی و مضارع وجود ندارد.

جواب سوم: دلالت روایت دوم بر برائت

جواب دیگری که به این اشکال داده شده است جوابی است که مرحوم امام قدس سره داده و آن این است که اگر هم فرض شود این دو روایت یکی هستند لکن روایت دوم نیز دلالت بر برائت می کند.

خلاصه بیان ایشان این است که به ظاهر این روایت نمی توان اخذ کرد چون ظاهر این روایت این است که ابتدا خداوند بر مردم احتجاج می کند و سپس پیامبران را مبعوث می کند که این معنا معنای صحیحی نیست و معقول نمی باشد به همین دلیل باید گفت «ثم» در اینجا به معنای ترتیب در زمان نیست بلکه به معنای سنت و روش پروردگار است یعنی روش خداوند این است که بر اساس روشی که خدا دارد مبنی بر اینکه بر مردم احتجاج می کند ارسال رسل کرده است، حال وقتی اینچنین معنا شود این روایت نیز دلالت بر برائت می کند در نتیجه بر فرض هم که هر دو روایت یکی باشند اشکال بر طرف می شود.

مناقشه در جواب سوم: مخالفت با ظهور روایت

مناقشه این جواب این است که به چنین معنایی جزم پیدا نمی شود چون مخالف ظاهر است بلکه فقط یکی از محتملات در معنای روایت چنین معنایی است چون احتمال دارد معنای روایت این باشد که خدای متعال احتجاج بر مردم می کند به واسطه زمینه های عقلی و فطری که به آنها داده است و سپس به همین دلیل انزال کتب و ارسال رسل نموده است.

اشکال سوم: دلالت حدیث بر برائت در امم ماضیه

در این روایت صیغه ماضی به کار برده شده و فرموده: «احتج علی الناس» شبیه آیه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» که با صیغه ماضی بیان شده است و ظهور در این داشت که در امم ماضیه روش خداوند اینگونه بوده است در این حدیث نیز صیغه ماضی ظهور در این دارد که خداوند بر امم سابقه به آنچه که به آنها داده احتجاج نموده است، بنابراین نهایت چیزی که از این حدیث اثبات می شود برائت در امم سابقه بوده است اما نمی توان از ظهور حدیث استفاده کرد که برائت در امت اسلامی نیز ثابت شده است.

جواب اشکال سوم

جواب هایی در آنجا داده می شد مثل اینکه افعال خداوند منسلخ از زمان است به همین دلیل حکم فقط منحصر به امم سابقه نمی شود ولی همانطور که قبلا جواب دادیم اینگونه نیست که افعال خداوند منسلخ از زمان باشد بلکه گاهی اوقات خداوند در مقام بیان افعال در زمان های گذشته می باشد. و اما روایاتی را که در آنجا بیان کردیم که هر چه در امم گذشته بوده در امم ما نیز وجود دارد جواب دادیم که این روایات چنین اطلاقی ندارند(۱) .

بنابراین احتجاج به این روایت و هم روایت حمزه بن طیار خالی از اشکال نیست به همین دلیل نمی توان به آنها احتجاج نمود.

اصول عملیه/برائت /روایت ابن بشیر ۹۵/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /روایت ابن بشیر

حدیث هفتم: روایت ابن بشیر

حدیث دیگری که برای برائت شرعیه در شبهات حکمیه اعم از تحریمیه و وجوبیه به آن استدلال شده حدیث عبد الصمد بن بشیر می باشد که شیخ طوسی«ره» در تهذیب آن را نقل می کند و مضمون آن این است که مردی از امام صادق علیه السلام سوال می کند که به هنگام تلبیه در لباس خودش محرم شده و سپس به حج رفته و از هیچ کس نیز در مورد مسائل حج سوال نکرده است، پس از مواجهه با علمای عامه آنها به او گفته اند که باید لباست را پاره کنی و آن را از پایین پا خارج نمایی و سال بعد حج خود را قضا نموده و کفاره بدهی، در این هنگام امام علیه السلام حکم به صحت حج او و در صورتی که لباس را قبل از تلبیه پوشیده باشد می کند و سپس این حکم را تعلیل به یک قانون کلی می کند و می فرماید: «أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْ ءَ عَلَيْه»؛

۱- (۶) - مراجعه شود به جلسات۷۵ تا ۸۰ سال قبل.

«وَ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الصَّمَدِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَجُلًا أَعْجَمِيّاً دَخَلَ الْمَسْجِدَ يُلَبِّي وَ عَلَيْهِ قَمِيصُهُ فَقَالَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي كُنْتُ رَجُلًا أَعْمَلُ بِيَدِي وَ اجْتَمَعَتْ لِي نَفَقَةٌ فَجِئْتُ أَحُجُّ لَمْ أَسْأَلْ أَحَداً عَنْ شَيْ ءٍ وَ أَفْتَوْنِي هَؤُلَاءِ أَنْ أَشُقَّ قَمِيصِي وَ أَنْزِعَهُ مِنْ قِبَلِ رِجْلَيَّ وَ أَنَّ حَجِّي فَاسِدٌ وَ أَنَّ عَلَيَّ بَدَنَةً فَقَالَ لَهُ مَتَى لَبِسْتَ قَمِيصَكَ أَ بَعْدَ مَا لَبَّيْتَ أَمْ قَبْلَ قَالَ قَبْلَ أَنْ أُلَبِّيَ قَالَ فَأَخْرِجْهُ مِنْ رَأْسِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْ ءَ عَلَيْهِ طُفْ بِالْبَيْتِ سَبْعاً وَ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ ع- وَ اسْعَ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ- وَ قَصِّرْ مِنْ شَعْرِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ فَاغْتَسِلْ وَ أَهِلَّ بِالْحَجِّ وَ اصْنَعْ كَمَا يَصْنَعُ النَّاسُ»(۱) .

تقریب استدلال

محل استدلال به این حدیث شریف جمله «أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فَلَا شَيْ ءَ عَلَيْه» می باشد، چون در این عبارت حضرت می فرمایـد هر کس کاری را از روی جهالت انجام دهـد چیزی بر عهـده او نیست خواه این جهالت، غفلت، عدم توجه و جهل مرکب باشـد و خواه شک و تردیـد و عـدم العلم باشد، بنابراین به قرینه نکره در سیاق نفی ثابت می شود که نه عقاب اخروی متوجه او می شود و نه عقاب دنیوی مثل کفاره و مانند آن، بنابراین اگر مفاد «فلا شیئ علیه» نفی عقاب است که در اینصورت برائت ثابت می شود و اگر این عبارت کنایه از ترخیص و اباحه است در اینصورت نیز برائت در شبهات حکمیه ثابت می شود.

ص: ۳۱۹

۱- (۱) - .تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج ۵، ص: ۷۲-وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص: ۴۸۹

کیفیت شمول حدیث نسبت به شبهات وجوبیه

البته در این حدیث این مطلب وجود دارد که تعبیر «رکب أمرا» قطعا فعل محرمات را شامل می شود اما در اینکه ترک واجبات را نیز شامل شود تامل وجود دارد چون چه بسا گفته شود که ترک قابل ارتکاب نیست تا گفته شود «رکب امرا» به این دلیل که به دقت عقلی به امر عدمی امر گفته نمی شود تا قابل ارتکاب باشد.

ولی به چند وجه می توان این حدیث را شامل شبهات وجوبیه نیز دانست؛

وجه اول

همین که عرفا به امور عدمی نیز امر گفته می شود می توان این عبارت را شامل ترک واجبات نیز دانست.

وجه دوم

یا اینکه گفته شود در اینجا الغاء خصوصیت عرفیه وجود دارد چون در اثبات برائت، محرمات خصوصیتی ندارند.

وجه سوم

یا اینکه به ضمیمه اجماع مرکب بگوییم برائت در شبهات وجوبیه نیز ثابت می گردد.

محقق نائینی«ره» این روایت را از ادله ای که قوی ترین دلالت را بر برائت دارد می داند.

اشکالات استدلال به حدیث هفتم

اشکال اول: اجنبی بودن روایت از بحث برائت

این اشکال از شیخ اعظم«ره» و برخی از اعلام است که فرموده اند موضوع این روایت مردی است که جاهل غافل معتقد به صحت است نه کسی که مردّد و شاك است و نمی داند کار او درست است یا نه؟ پس این روایت ربطی به برائت شرعیه ندارد.

قرائن دال بر اشکال اول

شیخ اعظم«ره» بر اساس قرائنی اشکال فوق را وارد نموده است؛

قرینه اول

ترکیب عبارت «أَيُّ رَجُلٍ رَكِبَ أَمْراً بِجَهَالَةٍ فلا شيئ عليه» در جایی به کار برده می شود که آن شخص غافل است چون سیاق «بجهاله» که به دنبال آن «فلا شيئ عليه» ذکر می شود در زبان عرب ظهور در جایی دارد که مرتکب آن فعل غافل است، بلکه

چه بسا در زبان فارسی نیز چنین ظهوری باشد که اگر گفته شود فلانی از روی نادانی کاری را انجام داده به این معناست که او از روی غفلت مرتکب این کار شده است. اگر هم جازم به این ظهور نباشیم همین قدر که احتمال آن وجود دارد -به نحو احتمال مساوی-در نتیجه این حدیث نمی تواند برائت را ثابت نماید؛

ص: ۳۲۰

«و فیه أن الظاهر من الروایه و نظائرها من قولک فلان عمل هکذا بجهاله هو اعتقاد الصواب أو الغفله عن الواقع فلا یعم صوره التردد فی کون فعله صوابا أو خطأ»(۱) .

قرینه دوم

قرینه دوم این است که این عبارت عبارتی است که آبی از تخصیص است چون این عبارت مطلبی است که پشتوانه عقلی دارد و فهم عرفی و فطری نیز با آن سازگار است به همین دلیل قوّتی پیدا می کند که باعث می شود تخصیص بردار نباشد، حال اگر «بجهاله» تعمیم داده شود و موارد شک و تردید را نیز شامل شود لازم می آید که در برخی موارد تخصیص زده شود؛

«و یؤیده أن تعمیم الجهاله بصوره التردد یحوج الکلام إلی التخصیص بالشاک الغیر المقصر و سیاقه یأبی عن التخصیص فتأمل»(۲) .

قرینه سوم

قرینه سوم این است که باء «بجهاله» باء سببیت است(۳) پس معنای عبارت این است که کسی که مرتکب کاری شود که سبب آن ارتکاب جهالت اوست چیزی بر عهده ندارد در حالیکه اگر معنای جهالت شک و تردید باشد نمی تواند سبب انجام کاری شود بلکه آنچه که با سببیه بودن باء تناسب دارد این است که مقصود از جهالت جهل مرکب باشد چون کسی که جهل مرکب دارد فکر می کند علم دارد و به سبب همین علم مرتکب آن کار می شود حال اگر این علم او مطابق با واقع باشد حقیقتا علم داشته است و اگر مخالف با واقع باشد حقیقتا علم نبوده بلکه جهل مرکب بوده است لکن آنچه که محرک او بوده تا به آن کار عمل کند علم او بوده است به خلاف تردید و شک که محرک انجام کار نیست، بله ممکن است در حال شک و در ظرف شک کسی کاری انجام دهد اما این فرق می کند با اینکه شک او داعی بر انجام فعل او گردد؛

ص: ۳۲۱

۱- (۲) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۲۷

۲- (۳) - همان.

۳- (۴) - اقول: این وجه یعنی ظهور باء در سببیت در کلام شیخ اعظم«ره» مورد تصریح قرار نگرفته ولی بزرگانی مثل صاحب بحر الفوائد در شرح فرمایش مرحوم شیخ و نیز محقق عراقی«ره» در نهایه الافکار عبارت شیخ را اینگونه توجیه نموده اند.

«(و أورد) علیه الشیخ قده بان الباء فی قوله علیه السلام بجهاله ظاهر فی السببیه للارتکاب فیختص بالغافل و الجاهل المرکب و لا یشمل الجاهل البسیط المحتمل لکون فعله صوابا أو خطأ»(۱) .

اشکال دوم: عدم انعقاد اطلاق به دلیل وجود قدر متیقن در مقام تخاطب

اشکال دیگر این است که «ایّ» از ادات عموم نیست بلکه از ادات اطلاق است به همین دلیل نیازمند مقدمات حکمت می باشد و یکی از مقدمات حکمت عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب است، پس وجود قدر متیقن در مقام تخاطب مانع انعقاد اطلاق است، حال در ما نحن فیه این شخص کسی بوده که جاهل مرکب بوده و در ابتدا تردیدی نداشته است و پس از اشکالی که به او وارد شده چنین تردیدی برای او ایجاد شده است و امام علیه السلام نیز که با او سخن می گوید توجه به حال او داشته است پس قدر متیقن در مقام تخاطب وجود دارد و آن قدر متیقن جهل مرکب داشتن یا غافل بودن آن شخص بوده است، در نتیجه اطلاق منعقد نمی شود و نمی توان موارد شک و عدم علم را نیز داخل در روایت نمود.

جواب به اشکالات فوق

جواب به اشکال اول: تعمیم «بجهاله» نسبت به موارد شک و عدم علم

اشکال اول این بود که ظهور این شاکله و عبارت در موارد غفلت است نه موارد شک، مرحوم امام می فرماید این حرف ادعایی است که دلیلی بر آن وجود ندارد؛ «لا بیّن و لا مبیّن»، مثلا در آیه شریفه نبأ که می فرماید:«ان تصیبوا قوما بجهاله» فقط به معنای غفلت و اعتقاد به صحت نیست، بلکه اعم از این موارد است چون این آیه خطاب به پیامبرصلی الله علیه وآله نیز هست و پیامبر دچار غفلت و جهل مرکب نمی شود و یا آیه ۱۷ سوره نساء که می فرماید: «إِنَّمَا التَّوْبَهُ عَلَی اللَّهِ لِلَّذینَ یَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَهٍ ثُمَّ یَتُوبُونَ مِنْ قَریبٍ فَأُولئِکَ یَتُوبُ اللَّهُ عَلَیْهِمْ وَ کانَ اللَّهُ عَلیماً حَکیماً»، در حالیکه قطعا معنای آن این نیست که فقط در موارد غفلت و جهل مرکب گناه کرده باشند بلکه موارد شک و عدم علم مثل موارد شبهه قبل از فحص را نیز شامل می شود؛

۱- (۵) - .نهایه الأفکار فی مباحث الألفاظ، ج ۳، ص: ۲۲۹

«أقول: قد أمر الشيخ فی آخر کلامه بالتأمّل، و هو دلیل علی عدم ارتضائه لما ذکر؛ فإنّ أمثال هذه التراکیب کثیر فی الکتاب و السنّه؛ فانظر إلی قوله تعالی: «إِنَّمَا التَّوْبَهُ عَلَی اللَّهِ لِلَّذِینَ یَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَهٍ» و قوله تعالی: «أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ» فهل تری اختصاصهما بالجاهل الغافل؟

و مجرّد کون مورد الروایه من هذا القبیل لا یوجب التخصیص؛ لا سیّما فی أمثال المقام الذی یتراءی أنّ الإمام بصدد إلقاء القواعد الکلّیه العالمیه»(۱) .

اصول عملیه/برائت /روایت ابن بشیر ۹۵/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /روایت ابن بشیر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در روایت عبد الصمد بن بشیر بود که امام علیه السلام به او فرمود: «أَیُّ رَجُلٍ رَکِبَ أَمْراً بِجَهَالَهٍ فَلَا شَیْ ءَ عَلَیْه»، به این استدلال اشکالاتی شده بود، اولین اشکال این بود که مراد از جهالت در این روایت غفلت و جهل مرکب است پس این روایت مربوط به کسی است که معتقد به صحت عمل خود می باشد پس ربطی به بحث برائت که موضوع آن شک و عدم علم است ندارد، سه قرینه نیز بر این مطلب اقامه شد که قرینه اول از شیخ اعظم«ره» بود که می گفت سیاق این ترکیب با جهل به معنای غفلت مناسبت دارد.

مرحوم امام به این قرینه جواب داد به اینکه در آیات متعددی این سیاق و ترکیب وارد شده و مقصود از آن شک و عدم علم بوده است.

مناقشه اول در جواب مرحوم امام: وجود فرق بین «جهالت» در آیات با «جهالت» در این روایت

ممکن است اینگونه از شیخ اعظم«ره» دفاع شود که مرحوم شیخ از قرینیت واژه «جهالت» استفاده نکرد بلکه ترکیب جمله را قرینه دانست چون در این جمله پس از اینکه ارتکاب از روی جهالت را بیان می کند به نکره در سیاق نفی می فرماید چیزی بر عهده او نیست؛ «رَکِبَ أَمْراً بِجَهَالَهٍ فَلَا شَیْ ءَ عَلَیْه»، در اینجا تناسب حکم و موضوع در نظر عرف این است که این ترکیب خاص که نکره در سیاق نفی دارد به این معناست که هیچ تبعه ای بر عهده او نیست، بنابراین مرحوم شیخ به قرینه چنین ترکیبی می گوید مراد از جهالت، غفلت و اعتقاد به صحت است چون جاهل محض است که هیچ تبعه ای ندارد و الا کسی که شاکّ است ممکن است به او گفته شود چرا احتیاط نکردی؟ در حالیکه آیات مبارکاتی که مرحوم امام نقل کرده است هیچ کدام چنین ترکیبی را ندارند.

۱- (۶) - .تهذیب الأصول، ج ۳، ص: ۶۹

همچنین ممکن است گفته شود آنچه که در نظر عرف باعث می شود که از این ترکیب چنین مطلبی را بفهمد همان قرینه ای باشد که بعدا بیان شده است یعنی ظهور باء در معنای سببیت، چون بسیاری از اوقات عرف مطلبی را می فهمد اما منشأ این فهم عرفی ممکن است برای خود آنها روشن نباشد در اینجا نیز ممکن است منشأ این فهم عرفی ظهور باء «بجهاله» در سببیت باشد در نتیجه نمی تواند مقصود از جهالت، در این روایت شک و تردید باشد، چون آنچه که می تواند داعی بر انجام فعل باشد اعتقاد به صحت و جهل مرکب است و الا شک و تردید نمی تواند داعی بر انجام کاری بشود، به همین دلیل ممکن است در آیه شریفه «یعملون السوء بجهاله» مراد از جهالت فعلی باشد که شایسته انجام نیست به همین دلیل مستحق عذاب است.

بنابراین می توان بین این روایت و مواردی که مرحوم امام به عنوان نقض ذکر نمود فرق گذاشت.

مناقشه دوم در جواب مرحوم امام: وجود قرینه در صحیحه عبدالرحمن بر مراد بودن غفلت از جهالت در روایت ابن بشیر

مرحوم سید ابولحسن اصفهانی در دفاع از شیخ در وسیله اینگونه گفته است که یکی از روایات باب، صحیحه عبد الرحمن بن حجاج می باشد که در ادامه استدلال به اخبار مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛

«أَبُو عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی إِبْرَاهِیمَ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَتَزَوَّجُ الْمَرْأَهَ فِی عِدَّتِهَا بِجَهَالَهٍ أَ هِیَ مِمَّنْ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَداً فَقَالَ لَا أَمَّا إِذَا کَانَ بِجَهَالَهٍ فَلْیَتَزَوَّجْهَا بَعْدَ مَا تَنْقَضِی عِدَّتُهَا وَ قَدْ یُعْذَرُ النَّاسُ فِی الْجَهَالَهِ بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِکَ فَقُلْتُ بِأَیِّ الْجَهَالَتَیْنِ یُعْذَرُ بِجَهَالَتِهِ أَنْ یَعْلَمَ أَنَّ ذَلِکَ مُحَرَّمٌ عَلَیْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهَا فِی عِدَّهٍ فَقَالَ إِحْدَى الْجَهَالَتَیْنِ أَهْوَنُ مِنَ الْأُخْرَى الْجَهَالَهُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِکَ عَلَیْهِ وَ ذَلِکَ بِأَنَّهُ لَا یَقْدِرُ عَلَى الِاحْتِیَاطِ مَعَهَا فَقُلْتُ فَهُوَ فِی الْأُخْرَى مَعْذُورٌ قَالَ نَعَمْ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَهُوَ مَعْذُورٌ فِی أَنْ یَتَزَوَّجَهَا فَقُلْتُ فَإِنْ کَانَ أَحَدُهُمَا مُتَعَمِّداً وَ الْآخَرُ یَجْهَلُ فَقَالَ الَّذِی تَعَمَّدَ لَا یَحِلُّ لَهُ أَنْ یَرْجِعَ إِلَى صَاحِبِهِ أَبَداً»(۱) .

ص: ۳۲۴

۱- (۱) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۵، ص: ۴۲۷

صحیحه عبد الرحمن دلالت می کند بر اینکه کسی با کنیزی ازدواج می کند که در عده بوده و او اطلاع نداشته، سپس از امام علیه السلام حکم این ازدواج را می پرسد و حضرت می فرماید این ازدواج اشکالی ندارد چون این شخص معذور است و تعلیلی شبیه به تعلیل این روایت را در آنجا نیز ذکر می فرماید سپس او سوال می کند که جهالت به حرمت اعذر است یا جهالت به در عده بودن آن کنیز؟ یعنی آیا جهالت به حکم معذوریت بیشتری ایجاد می کند یا جهالت به موضوع؟ حضرت می فرماید جهل به حرمت اهون است چون در صورت جهل به حرمت امکان احتیاط وجود ندارد به خلاف وقتی که اصل حرمت را می داند اما در موضوع جهل داشته است که در اینصورت امکان احتیاط برای او وجود دارد، حال با توجه به صحیحه عبد الرحمن می گوییم که کدام جاهل است که نمی تواند احتیاط کند؟ قطعا مراد، شاک نیست چون شاک می تواند احتیاط کند پس مراد از جاهل در آن روایت کسی است که معتقد به عدم حرمت است، یعنی جاهل به معنای غافل و معتقد به صحت پس معلوم می شود جهالت در این روایت نیز به معنای غفلت و اعتقاد به صحت است، البته ایشان می گوید صحیحه عبدالرحمن مؤید است چون ممکن است در آنجا به قرینه اینکه امام می فرماید احتیاط ممکن نیست، حکم کنیم به اینکه مقصود از جهل غفلت است اما در این روایت چنین قرینه ای وجود ندارد مگر اینکه کسی بگوید ابتدا که امام علیه السلام می فرماید این شخص معذور است به سبب جهالت مقصود امام علیه السلام از جهالت همان غفلت بوده است پس حتی اگر سوال بعدی را نیز نپرسیده بود باز هم می توانستیم معنای جهالت را غفلت بدانیم، بنابراین صحیحه عبدالرحمن می تواند بالاتر از تایید باشد؛

ص: ۳۲۵

«لکن انکار الظهور فیه مشکل ، کما یؤیّده تعلیل صحیحه عبد الرحمن بعدم القدره علی الاحتیاط، فإنّه لو لم یکن معتقدا للحلیّه کان قادرا علی الاحتیاط»(۱) .

پس بعید نیست گفته شود قرینه اول مورد نظر شیخ اعظم«ره» تمام است.

جواب دوم به اشکال اول: خروج مورد از اطلاق روایت در فرض جهل مرکب

دومین جوابی که می توان به اشکال شیخ اعظم«ره» داد جوابی است که از شبهه شهید صدر«ره» در این روایت استفاده می شود، شهید صدر«ره» مطلبی دارد و آن اینکه در اینجا قرینه ای وجود دارد که به سبب آن قرینه نمی توان گفت این شخص جاهل غافل بوده است بنابراین اگر مورد روایت را فرض غفلت و جهل مرکب بدانیم خروج مورد پیش می آید و خروج مورد نیز استهجان دارد.

توضیح مطلب: از ظاهر روایت معلوم می شود که این شخص کسی نبوده که تازه اسلام آورده باشد بلکه سالیانی از اسلام او گذشته است سپس این شخص با گروهی از مسلمانان به حج می رود و طریقه احرام و اعمال حج آنها را مشاهده می کند در حالیکه عمل دیگران مخالف با عمل او بوده است و در اینصورت لااقل باید تردید در صحت اعمال خودش نماید، پس معلوم می شود این شخص معتقد به صحت اعمال حج خودش نیست بله حتما شک و شبهه ای برایش ایجاد شده بوده لکن به سبب عدم مبالات و عدم اهتمام به احکام به شک خود اعتنا نکرده است، البته شهید صدر«ره» این شبهه را در اشکال به شیخ اعظم بیان نمی کند بلکه شبهه دیگری را مستقلا طرح می کند که اگر عبارت «أَیُّ رَجُلٍ رَکِبَ أَمْراً بِجَهَالَهٍ فَلَا شَیْ ءَ عَلَیْه» اطلاق داشته باشد و هم مورد غافل را در بر بگیرد و هم مورد شاک را، در اینصورت لازمه اش این است که مورد از تحت اطلاق خارج باشد پس اگر چه روایت می فرماید «فلا شیئ علیه» اما به قرینه فوق، عقاب اخروی را شامل نمی شود بلکه این روایت فقط عقوبت های دنیوی مثل کفاره را منتفی می کند و خروج مورد از اطلاق مستهجن است؛

ص: ۳۲۶

۱- (۲) - .وسیله الوصول الی حقائق الأصول، ج ۱، ص: ۵۸۷

«و لكن من المستبعد جدّاً فی مورد الحديث قصور هذا الشخص، فإنّه و إن لم يكن عارفا باللسان لكنّه كان يعيش مع المسلمين، و قد كان بلغ فی سنّه إلی حدّ استطاع للحجّ تدريجا بكسبه، فلا أقلّ من الالتفات الإجمالی إلی أحكام الحجّ و إن لم يلتفت تفصيلا إلی كلّ واحد منها، بل الظاهر أنّه جاء مع الحجّاج إلی المسجد فقد رأی الحجّاج فی الميقات نزعوا قميصهم و لبسوا ثياب الإحرام و كانوا بهذا الزی معه إلی المسجد، فبكلمه مختصره: أنّنا نطمئن بأنّ هذا الشخص كان مقصّرا و الشبهه شبهه حكميّه قبل الفحص، و صاحبها يستحقّ العقاب علی المخالفه جزما، فإن فرضنا أنّ قوله: (لا شی ء عليه) شامل للعقاب الأخروی لزم كون المورد خارجا عن إطلاق الوارد»(۱) .

مناقشه در جواب دوم: عدم استهجان خروج مورد از اطلاق دليل

فرق است بين اينكه مورد بالمره از تحت تعليل خارج باشد كه قبيح و مستهجن است و اينكه مورد بالمره از تحت تعليل خارج نباشد بلكه فقط از بخشی از آن خارج است مثل اينكه مورد از اطلاق تعليل خارج باشد مثل مانحن فيه كه اطلاق تعليل در آن هم شامل عقاب اخروی می شود و هم شامل عقاب دنيوی، حال اگر فقط عقاب دنيوی منتفی شود و عقاب اخروی منتفی نشود -چون معلوم است كه غافل و جاهل مقصر مستحق عقاب است و الا با ادله ديگر شارع مثل «هلا تعلمت» سازگار نيست- در اينصورت موجب نمی شود كه خروج مورد از دليل اتفاق بيفتد، بنابراين امام عليه السلام فقط نسبت به همان احكامی كه بيان كردند -يعنی نفی كفاره و عدم لزوم اعاده حج- اين تعليل را بيان نموده اند، به همين دليل لازم نيست در مورد روايت، اطلاق اين تعليل تطبيق بشود و خروج مورد از تحت تعليل نيز اتفاق نمی افتد. در نتيجه با اين بيان می توان به شبهه شهيد صدر«ره» پاسخ داد به همين دليل فرمايش شيخ اعظم«ره» خالی از قوت نيست.

۱- (۳) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده ميسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۲۵ و ۳۲۶

اصول عملیه/برائت /حدیث ابن بشیر ۹۵/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث ابن بشیر

بررسی قرینه سوم

بحث به قرینه سوم رسید بر اینکه مراد از «بجهاله» در حدیث ابن بشیر غفلت و جهل مرکب است نه شک و تردید، در این قرینه بیان شد که باء «بجهاله» ظهور در باء سببیت دارد و از آنجا که خود تردید موجب ارتکاب فعل نمی شود بلکه مبادی علاقمندی به آن کار موجب ارتکاب آن کار می شود به خلاف جهل مرکب و اعتقاد به صحت که خود اعتقاد به صحت موجب انجام کاری می شود، بنابراین به قرینه باء سببیت مراد از جهالت غفلت و اعتقاد به صحت می باشد.

جواب به قرینه سوم

به این قرینه چند جواب داده می شود؛

جواب اول: عمومیت سببیت نسبت به سببیت مباشری و غیرمباشری

این جواب از محقق عراقی«ره» است که مبتنی بر دو مقدمه می باشد؛

مقدمه اول: درست است باء برای سببیت است، اما نه سببیت بالمباشره بلکه اعم از سببییت مباشری و غیر مباشری یعنی اعم از سببیتی که واسطه می خورد و سببیتی که واسطه نمی خورد.

مقدمه دوم: در موارد تردید و شک در تکلیف این تردید باعث می شود عقلاء به ارتکاز عقلی یا عقلائی خود بگویند عقاب مولا قبیح است پس این شک و تردید باعث می شود موضوع برای حکم برائت عقلی پیدا شود در نتیجه علم به امنیت حاصل می شود.

نتیجه: بنابراین در موارد جهل مرکب، اعتقاد به صحت، مستقیما علت ارتکاب فعل است اما در موارد تردید، ابتدا به سبب شک، قاعده قبح عقاب بلابیان منطبق می شود و پس از تحصیل امنیت از آن ناحیه، موجب می شود مکلف به آن فعل عمل کند، در نتیجه هر دو سببیت دارند لکن یکی سببیت مباشری و دیگری سببیت با واسطه.

ص: ۳۲۸

مناقشه در جواب اول: عدم سببیت واقعی جهل در ارتکاب عمل

در منتقی به این جواب اشکال شده است و آن اینکه این کلام درست است لکن آنچه که بالاخره باعث ارتکاب فعل می شود

علم به امنیت است نه جهـل، در حـالیکه در روایت، بـاء سـببیت بر سـر «جهـالت» وارد شـده است، بنـابراین این فرمایش محقق عراقی«ره» نمی تواند جواب به فرمایش شیخ اعظم«ره» باشد.

پاسخ به مناقشه فوق

پاسخ اول: کفایت وجود شک در سلسله علل ارتکاب فعل

درست است در اینجا قاعـده قبح عقاب بلا بیان منجر به علم به عدم عقاب می شود اما همین مقدار که در سلسـله علل این علم آن شک و تردید واقع شده است موجب می شود اسناد آن به شک نیز صحیح باشد چون اگر آن شک و تردید وجود نداشت چنین علمی نیز حاصل نمی شـد، مثل آیه شـریفه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» که تیر انـداختن مخلوق به خالق نسـبت داده شـده است، چون این مخلوق به اراده و قـدرت خالق چنین کاری انجام می دهـد لـذا این فعل به خالق نیز نسبت داده می شود.

پاسخ دوم: پاسخ نقضی به موارد جهل مرکب

این مناقشه در خود جهل مرکب نیز وارد می شود چون تحصـیل امنیت در جهل مرکب به سبب خود جهل نیست بلکه به سبب اعتقاد به صـحتی است که به همراه آن جهل وجود دارد، بنابراین جهل مرکب به تنهایی سبب انجام آن فعل نیست بلکه اعتقاد به صـحت که ملازم با آن جهل است سـبب ارتکاب می شود، بنابراین در جهل مرکب نیز سـببیت، با واسـطه است پس از این حیث با شک و تردید مشترک می شود.

جواب دوم: عدم صلاحیت امور عدمی در سبب واقع شدن

اصل این جواب از مرحوم امام استفاده می شود ولی ما به نحو اصلاح شده ای این جواب را تقریر می کنیم و آن اینکه جهل یک امر عدمی است و به دقت عقلی عدم نمی تواند سبب برای چیزی باشد چه این جهل، جهل مرکب باشد و چه جهل بسیط، پس اگر مراد از سببیت، سببیت واقعیه باشد این سببیت نه نسبت به جهل مرکب صحیح است و نه نسبت به جهل بسیط، و اگر مراد از سببیت، سببیت عرفیه مسامحیه باشد به این معنا که جهل در نظر عرف دخالت در ارتکاب دارد در اینصورت چنین سببیتی در هر دو وجود دارد، بنابراین وجهی در سببیه بودن باء «بجهاله» وجود ندارد تا گفته شود به قرینه سببیه بودن «باء» مراد از جهالت غفلت است، چون سببیت واقعیه در هیچکدام وجود ندارد و سببیت عرفیه در هر دو وجود دارد، پس قرینه شیخ اعظم«ره» تمام نیست.

مناقشه در جواب دوم: ورود ادله احتیاط بر این روایت با بیان فوق

لکن اگر در فقه الحدیث این روایت از قاعده قبح عقاب بلابیان وارد شویم در اینصورت برائتی که با ادله احتیاط معارضه کند ثابت نمی شود، چون وقتی از قاعده قبح عقاب بلابیان در تقریب این روایت بر برائت استفاده می شود معنایش این است که فقط در ظرف عدم بیان، برائت ثابت می گردد بنابراین در صورت تمام بودن ادله احتیاط، این ادله به منزله بیان بر اجتناب از فعل می شوند، در نتیجه موضوع حدیث ابن بشیر منتفی می شود و این همان سخنی است که می گوید ادله احتیاط وارد بر دلیل قبح عقاب بلا بیان می باشند.

ص: ۳۳۰

بنابراین قرائن سه گانه ای که بر اشکال اول قائم شد مورد اشکال قرار می گیرند، در نتیجه از این حدیث، یک نحوه برائتی ثابت می شود صرف نظر از اینکه برائت استفاده شده از این حدیث با احتیاط معارضه کند یا اینکه ادله احتیاط بر آن وارد شوند.

اشکال دوم استدلال به روایت ابن بشیر: تخصیص روایت ابن بشیر به ادله احتیاط

اشکال دیگری که به استدلال به این حدیث وارد می شود این است که این حدیث نسبت به ادله احتیاط عام مطلق است و ادله احتیاط خاص مطلق است، در نتیجه ادله احتیاط این حدیث را تخصیص می زنند، علت اعم بودن این حدیث نیز این است که عبارت«فلا شیئ علیه» نکره در سیاق نفی است که بر نفی هر گونه تبعه ای دلالت دارد اعم از اینکه عقوبت دنیوی باشد یا عقوبت اخروی، ادله احتیاط نیز فقط عقوبت اخروی را ثابت می کنند بنابراین ادله احتیاط اخص مطلق از این روایت می شوند در نتیجه این حدیث فقط عقوبت های دنیوی را نفی می کند اما عقوبت های اخروی را نفی نمی کند.

این اشکالی است که به ذهن می آید و ظاهرا برای آن تاکنون جوابی پیدا نکرده ایم.

اشکال سوم: مورود بودن روایت ابن بشیر به ادله احتیاط

این اشکال اشکال مهمی است که از سابق مطرح بوده و آن اینکه این حدیث مورود یا محکوم ادله احتیاط است.

توضیح مورود یا محکوم بودن این روایت

توضیح این اشکال به بیان شهید صدر«ره» این است که یا وجه سببیت در بجهاله چیزی است که محقق عراقی«ره» فرمود که بیان آن گذشت و یا وجه آن بیانی است که خود ایشان ذکر می کند و آن اینکه کسانی که وصول حکم واقعی آنها را به امتثال بر نمی انگیزد بلکه حتی در صورت وصول نیز مخالفت می کنند در موارد شک و تردید و حکم ظاهری حتما عاملی برای تحریک آنها به امتثال وجود ندارد پس حتما مخالفت می کند مثلا کسی که در صورت یقین به حرمت غیبت، غیبت را ترک نمی کند قهرا حکم ظاهری نیز موجب اجتناب او نمی شود بلکه چون این حکم ظاهری در جایی است که آن حکم واقعی را نمی داند سبب می شود برای اینکه آن فعل را انجام دهد، به عبارت دیگر چون علم به حکم ظاهری مساوق با این است که حکم واقعی که محرک اعلی بود برای او معلوم نیست به همین دلیل بر انجام کار و یا ترک کار منبعث نمی شود در اینصورت صحیح است گفته شود جهالت باعث شده چنین کاری را انجام دهد؛

«الثالثه: أنّ المستفاد من قوله: (ركب أمرا بجهاله) هو فرض كون الجهاله سببا لركوب الأمر، و ذلك لمكان باء السببيّه و سببيّه الجهاله التصديقيّه- أعنی الشكّ و التردّد لركوب الأمر- تكون لأحد وجهين:

الأوّل مركوزيّه قاعده قبح العقاب بلا بيان فی الأذهان و لو بلحاظ الموالی العرفيّه.

و الثانی: أنّ محركيّه العلم للامتثال أشدّ و أقوی من محركيّه الاحتمال للامتثال، و محركيّه الاحتمال أضعف درجه من محركيّه العلم، فمن لا تكفيه تلك الدرجه من المحركيّه تكون الجهاله سببا لركوب الأمر من باب مساوقتها لفقدان الدرجه الأعلی من التحريک»(۱) .

سپس ایشان می گوید سببیت به این دو وجهی که ذکر شد با وصول ادله احتیاط کارآیی خود را از دست می دهد اما وجه اول کارآیی ندارد به این دلیل که در صورت وصول ادله احتیاط حکم عقل به قبح عقاب بلابیان از بین می رود چون موضوع آن مرتفع می شود و اما وجه دوم کارآیی ندارد چون این دقت، یک دقت عقلی و اصولی است اما در عرف فرقی بین این دو نیست چون اگر انسان بفهمد خداوند فرموده: «لا تغتب» و یا اینکه انسان بفهمد که خدا فرموده اگر شک در حرمت غیبت کردی «احتط» در اینصورت در هر دو صورت اگر کسی مخالفت با این دو امر کند عرف نمی گوید «ارتکب بجهاله» بلکه می گوید: « ارتکب بمعصیه» پس اگر ادله احتیاط به شخص برسد عرفا «ارتکب بجهاله» صادق نیست، بنابراین بهتر بود ایشان از ابتدا می گفت در جایی که ادله احتیاط رسیده باشد و آن شخص مرتکب فعل شود عرف «ارتکب بجهاله» را صادق نمی داند بلکه «ارتکب بعصیان و طغیان» را صادق می داند؛

۱- (۱) مباحث الأصول، سید محمد باقر صدر، ج۳، ص۳۲۴.

«و شی ء من هذین الوجهین لا یأتیان فی فرض وصول إیجاب الاحتیاط. أمّا الأوّل فواضح، إذ لا مجال لقاعده قبح العقاب بلا بیان مع العلم بإیجاب الاحتیاط. و أمّا الثانی، فلأنّه إن کان هناک فرق بحسب التفکیر الأصولی بین العلم بالخطاب الواقعی و العلم بالخطاب الظاهری فی المحرّکیه فلا فرق بینهما من هذه الناحیه بحسب التفکیر العرفی، فمن لم یعلم بالخطاب الواقعی بترک شرب التتن و علم بالخطاب الظاهری بترکه و مع ذلک خالف الخطاب و رکب شربه لا یقال عنه: إنّه رکب أمرا بجهاله، بل یقال عنه: إنّه رکبه بعصیانه و تمرّده، و بهذا ظهر أن الموضوع لنفی الشی ء علیه الشامل للعقاب الأخروی فی هذا الحدیث هو الجهل بالحکم مع عدم وصول إیجاب الاحتیاط»(۱) .

اصول عملیه/برائت /حدیث ابن بشیر ۹۵/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث ابن بشیر

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اشکال سوم به استدلال به روایت ابن بشیر یعنی ورود ادله احتیاط بر این روایت بود، همانطور که بیان شد دو وجه برای این اشکال وجود داشت؛ وجه اول این بود که باء سببیت در «بجهاله» به جهت تطبیق قاعده قبح عقاب بلا بیان است یعنی چون قاعده قبح عقاب بلا بیان در این موارد تطبیق می شود باء سببیت بر «جهاله» داخل شده است، در نتیجه ادله احتیاط وارد بر این روایت می شود چون با وصول ادله احتیاط چنین تطبیقی به ذهن نمی رسد به همین دلیل جهالت در این موارد صدق نمی کند، حاصل وجه دوم نیز این بود که وقتی ادله احتیاط به شخص می رسد عرفا نمی گویند: «ارتکب بجهاله» بلکه چون شارع گفته بوده در این موارد احتیاط کنید در صورت ارتکاب عرفا گفته می شود: «ارتکب بعصیان و طغیان»، بنابراین در صورت وجود ادله احتیاط عرفا جهالت صدق نمی کند پس موضوع این روایت مرتفع می شود.

۱- (۲) مباحث الأصول، سید محمد باقر صدر، ج۳، ص۳۲۴.

جواب به اشکال سوم: عدم ورود ادله احتیاط بر این روایت

محقق نائینی«ره» بنابر آنچه که در اجود التقریرات تقریر شده است از اشکال موردود بودن جواب داده است، ایشان می گوید این روایت که فرموده: «أَیُّ رَجُلٍ رَکِبَ أَمْراً بِجَهَالَهٍ فَلَا شَیْ ءَ عَلَیْهِ » اگر چه به لسان نفی عقاب است اما در حقیقت کنایه از یک معنای اثباتی است که مدلول این روایت است و آن معنا ترخیص است. پس عبارت «فلا شیئ علیه» کنایه از ترخیص می باشد. در نتیجه با ادله تعارض می کند چون ادله احتیاط می گوید در موارد جهل، ترخیص وجود ندارد، اما این روایت می گوید در موارد جهل ترخیص وجود دارد، بنابراین دلالت این روایت بر برائت شرعیه تمام است فلذا ایشان گفته این روایت من اقوی الروایات است؛

«(و منها) قوله علیه السلام أیما امرؤ رکب أمرا بجهاله فلا شی ء علیه فإن الظاهر من الجهاله المذکوره هی مقابل العلم لمناسبه الحکم و الموضوع و الجهاله بمعنی فعل ما لا ینبغی صدوره و ان کانت مستعمله أحیانا کما استظهرنا ذلک فی آیه النبأ إلّا ان هذا المعنی خلاف الظاهر فی الروایه و إذا کان المراد منها خلاف العلم فلا وجه للتخصیص بخصوص الجهل المرکب بل یراد منها الأعم منه و من الجهل البسیط و لا بد من تخصیص کل منهما بغیر الجاهل المقصر إذ کما ان الجاهل البسیط لا یکون معذورا إذا کان مقصرا فکذلک الجاهل المرکب فتوهم لزوم إراده خصوص الجاهل المرکب منها نظرا إلی ان تعمیمها للجاهل البسیط یحوج الکلام إلی التخصیص بالشاک الغیر المقصر و سیاق الروایه آب عن التخصیص فی غیر محله فإن التخصیص بغیر المقصر کما عرفت لازم علی کل حال و لا شی ء فی الروایه یوجب إباءها للتخصیص فظهر ان دلاله الروایه علی البراءه و ان ارتکاب الشی ء مع عدم العلم لا یوجب شیئا فی غایه الظهور فلا محاله یعارض بها اخبار الاحتیاط الداله علی ثبوت شی ء فی صوره الارتکاب مع الجهاله بل دلاله هذه الروایه أظهر من دلاله قوله علیه السلام الناس فی سعه ما لا یعلمون فانها کانت متوقفه علی کون ما موصوله لا زمانیه و الظاهر منها الزمانیه و کون لفظ السعه منونه لا مضافه و بالجمله مفاد الروایه لیس اخبارا عن عدم العقاب عند ارتکاب الشی ء بجهاله حتی یقال ان أدله وجوب الاحتیاط علی تقدیر تمامیتها تکون و إراده علیها کما تکون وارده علی حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان بل مفاده هو الترخیص الشرعی بلسان نفی العقاب فهی تدل علی البراءه الشرعیه اما بالمطابقه أو بالالتزام فیعارض بها اخبار الاحتیاط فی الشبهه التحریمیه من جهه ان مورد هذه الروایه هو خصوص الشبهه التحریمیه أیضا فإن ظاهر الارتکاب هو إیجاد الفعل لا ترکه فینحصر مورده بالشبهه التحریمیه فقط فیعارض بها تلک الأخبار الداله علی وجوب الاحتیاط فتکون هذه الروایه أقوی الروایات فی الباب»(۱) .

۱- (۱) - .اجود التقریرات، ج ۲، ص: ۱۸۱ و ۱۸۲

مناقشه در جواب محقق نائینی«ره»: عدم دلالت روایت بر ترخیص در شبهات قبل از فحص

ظاهرا فرمایش محقق نائینی«ره» تمام نیست چون عبارت «فلا شیئ علیه» کنایه از ترخیص نمی باشد به این دلیل که در مورد روایت یعنی شخصی که از امام صادق علیه السلام سوال می کند، مکلف مرخَّص نیست چون این شخص فحص نکرده و در شبهات قبل از فحص جایی برای ترخیص وجود ندارد بلکه در اینصورت عقاب ثابت است، پس صحیح نیست گفته شود حضرت علیه السلام نسبت به ارتکاب چنین اموری که قبل از فحص بوده ترخیص داده است بلکه عبارت امام علیه السلام به این معناست که فعل این شخص تبعه ای ندارد و فرق است بین این دو مطلب؛ چون بر فرض ترخیص، معنا این است که می توانی مرتکب شوی اما بر فرض عدم تبعه معنا این است که نمی توانی مرتکب شوی اما اگر مرتکب شدی تبعه ای نداری حال یا تبعه دنیوی و یا در صورت قبول اطلاق غایه الامر گفته می شود تبعه اخروی وجود ندارد و این با قول به ترخیص فرق می کند.

اشکال چهارم به استدلال به حدیث ابن بشیر: وجود قرینه بر اختصاص روایت به نفی عقوبت دنیوی

در این روایت قرینه ای وجود دارد که دلالت می کند بر اینکه عبارت «لاشیئ علیه» نفی عقاب اخروی نمی کند بلکه فقط نفی تبعات دنیویه می کند و آن قرینه این است که ما مطمئنیم که این شخص جاهل مقصر است چون این شخص کسی بوده که توجه به وجوب حج و نیز توجه به اینکه شرط وجوب حج استطاعت است داشته است چون سخن از کاسبی کردن به میان می آورد و ظاهر این است که کسی که به سوی عمل حج می رود چون می داند که حج مناسکی است که اجزاء و شرایطی دارد به دنبال یادگیری آن می رود، بنابراین چنین شخصی توجه دارد که شارع در مناسک حج احکامی دارد، پس وقتی برای احرام در لباس خودش محرم می شود معلوم است که فحص نکرده است، علاوه بر اینکه ظاهر این است که او با جماعتی آمده است که قهرا در میقات عمل آنها را مشاهده کرده است ولی با اینکه عمل آنها را دیده احکام احرام را سوال نکرده است، پس ما مطمئن هستیم که او جاهل قاصر نیست بلکه جاهل مقصر است و جاهل مقصر استحقاق عقاب اخروی را دارد، پس چنین شخصی نسبت به عقاب اخروی «لا شیئ علیه» نیست، پس اگر عبارت «فلا شیئ علیه» هم عقاب اخروی را بخواهد نفی کند و هم عقاب دنیوی را، لازم می آید خروج مورد از اطلاق دلیل پیش بیاید در حالیکه خروج مورد از دلیل مستهجن است، به همین دلیل در فقه اگر روایتی داشته باشیم که جواب امام علیه السلام در آن در مورد امری وارد شده باشد و سپس مخصصی وارد شود و دلالت بر حکمی کند که مورد دلیل عام را از تحت آن خارج کند در اینصورت گفته نمی شود که این دلیل، آن عام را تخصیص می زند بلکه گفته می شود بین این دو معارضه وجود دارد چون تخصیص مورد عام استهجان عرفی دارد، مثلاـ اگر کسی سوال کند: «هل یجب علیّ ان اُکرم زیدا» و امام علیه السلام بفرماید: «یجب اکرام العالم» سپس دلیل دیگری بگوید: «یحرم اکرام زید هذا» در اینصورت دلیل حرمت اکرام زید نمی تواند دلیل اول را تخصیص بزند بلکه با آن معارضه می کند، حال در مانحن فیه اگر عبارت «فلا شیئ علیه» بخواهد عذاب اخروی را هم نفی کند اشکالش این است که در مورد، این شخص، جاهل مقصر است که استحقاق عقاب اخروی او نفی نمی شود، بنابراین اگر از این عبارت نفی مطلق عقوبت-اعم از اخروی و دنیوی- اراده شود خروج مورد پیش می آید که صحیح نیست، بنابراین به این قرینه می گوییم این روایت نفی عذاب اخروی نمی کند پس نمی تواند برائت را ثابت نماید، بلکه این روایت فقط در مقام نفی احکام فقهی مثل کفاره و اعاده حج است و لااقل این است که این قرینه باعث می شود که شکّ در اطلاق وعموم شود، مگر اینکه کسی بگوید

خروج مورد از اطلاق اشکالی ندارد.

ص: ۳۳۵

نتیجه نهایی: عدم صحت استدلال به روایت ابن بشیر

بنابراین اگر چه سند این روایت تمام است اما لا اقل به دلیل اشکال اخیر نمی توان برای اثبات برائت در شبهات حکمیه به آن تمسک نمود.

اصول عملیه/برائت /حدیث عبدالرحمن بن حجاج ۹۵/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /حدیث عبدالرحمن بن حجاج

حدیث هشتم: حدیث عبدالرحمن بن الحجاج

این روایت در کافی، تهذیب، استبصار و نوادر احمد بن محمد بن عیسی روایت شده است؛

«وَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِی إِبْرَاهِیمَ(۱) ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ یَتَزَوَّجُ الْمَرْأَهَ فِی عِدَّتِهَا بِجَهَالَهٍ- أَ هِیَ مِمَّنْ لَا تَحِلُّ لَهُ أَبَداً فَقَالَ لَا- أَمَّا إِذَا کَانَ بِجَهَالَهٍ فَلْیَتَزَوَّجْهَا بَعْدَ مَا تَنْقَضِی عِدَّتُهَا- وَ قَدْ یُعْذَرُ النَّاسُ فِی الْجَهَالَهِ- بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِکَ فَقُلْتُ- بِأَیِّ الْجَهَالَتَیْنِ یُعْذَرُ بِجَهَالَتِهِ- أَنَّ ذَلِکَ مُحَرَّمٌ عَلَیْهِ أَمْ بِجَهَالَتِهِ أَنَّهَا فِی عِدَّهٍ- فَقَالَ إِحْدَی الْجَهَالَتَیْنِ أَهْوَنُ مِنَ الْأُخْرَی- الْجَهَالَهُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِکَ عَلَیْهِ- وَ ذَلِکَ بِأَنَّهُ لَا یَقْدِرُ عَلَی الِاحْتِیَاطِ مَعَهَا- فَقُلْتُ وَ هُوَ فِی الْأُخْرَی مَعْذُورٌ- قَالَ نَعَمْ إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا- فَهُوَ مَعْذُورٌ فِی أَنْ یَتَزَوَّجَهَا فَقُلْتُ- فَإِنْ کَانَ أَحَدُهُمَا مُتَعَمِّداً وَ الْآخَرُ بِجَهْلٍ- فَقَالَ الَّذِی تَعَمَّدَ لَا یَحِلُّ لَهُ أَنْ یَرْجِعَ إِلَی صَاحِبِهِ أَبَداً»(۲) .

در این روایت از امام علیه السلام در مورد ازدواج با زنی که در عده بوده سوال می شود، امام علیه السلام می فرماید اگر این شخص جاهل بوده و با این زن ازدواج کرده موجب حرمت ابدی نمی شود لکن این ازدواج باطل است و پس از پایان عده می تواند با او ازدواج نماید، سپس حضرت می فرماید مردم در صورت جهالت در اموری بالاتر از این مورد معذور هستند، راوی می گوید سوال کردم به کدام یک از جهالت ها معذوریت پیش می آید؟ آیا جهل به عده یعنی جهل به موضوع موجب عذر بیشتری می شود یا جهل به حرمت ازدواج در عده یعنی جهل به حکم؟ حضرت می فرماید: یکی از این جهالت ها امرش از دیگری اهون است و آن، جهالت در شبهه حکمیه است که اهون از جهالت در شبهه موضوعیه است، چون وقتی شبهه حکمیه باشد قدرت بر احتیاط ندارد به خلاف شبهه موضوعیه که قدرت بر احتیاط دارد، سپس راوی می گوید سوال کردم که آیا اگر شبهه موضوعیه بود نیز معذور است؟ و امام علیه السلام در پاسخ می فرماید: بله در اینصورت نیز معذور است.

۱- (۱) -در تهذیب فرموده: عن ابی عبدالله علیه السلام، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص: ۳۰۶.

۲- (۲) - .وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص: ۴۵۱

تقریب استدلال

به دو مقطع از این روایت می توان برای اثبات برائت در شبهات حکمیه استدلال نمود؛

مقطع اول صدر حدیث است که فرمود: «وَ قَدْ یُعْذَرُ النَّاسُ فِی الْجَهَالَهِ بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِکَ»، که هم شامل شبهات حکمیه می شود و هم شامل شبهات موضوعیه.

مقطع دوم نیز این بخش روایت است که فرمود: «الْجَهَالَهُ بِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ذَلِکَ عَلَیْهِ»، چون حضرت فرمود جهالت به حکم، اهون از جهالت به موضوع است چون امکان احتیاط ندارد که دلالت می کند بر اینکه در صورت جهل به حکم در شبهات حکمیه برائت ثابت است.

اشکال به استدلال به روایت

از دو جهت به استدلال به این روایت اشکال شده است؛ یک اشکال از جهت صدور و اشکال دیگر از جهت دلالت.

اشکال اول: اشکال صدوری

اشکال صدوری این است که علی رغم اینکه سند این روایت تمام است و به آن صحیحه می گویند اما متن این حدیث دارای تشویشی است که باعث علم اجمالی می شود به اینکه یکی از روات در اینجا اشتباه کرده است.

توضیح این اشکال این است که حضرت می فرماید یکی از دو جهالت اهون از دیگری است، سوال این است که این جهالت به چه معناست؟ اگر به معنای غفلت و جهل مرکب است در اینصورت با تعلیل «وَ ذَلِکَ بِأَنَّهُ لَا یَقْدِرُ عَلَی الِاحْتِیَاطِ مَعَهَا» نیز سازگار است چون در جهل مرکب است که انسان قادر به احتیاط نیست چون اصلا تصور اشتباه و ارتکاب خلاف واقع نمی کند لکن در اینصورت نمی تواند برائت را ثابت نماید و اگر مراد از این جهل، جهل بسیط است در اینصورت همانطور که در مورد جهل به موضوعات می تواند احتیاط کند در موارد جهل به احکام نیز می تواند احتیاط نماید در حالیکه امام علیه السلام بین این دو فرق گذاشته است، و اگر بگوییم مراد امام علیه السلام در فرض جهل به احکام، جهل مرکب است و در فرض جهل به موضوعات جهل بسیط است در اینصورت وجهی برای تفریق بین جهل ها وجود ندارد، بنابراین مطلبی که در اینجا نقل شده ممکن نیست از امام علیه السلام نقل شده باشد، بنابراین اطمینان یا قطع به خلاف صدور این روایت و اطمینان به اشتباه یکی از روات پیدا می کنیم و اگر هم علم به خلاف پیدا نکنیم لااقل ظن به خلاف صدور این روایت پیدا می کنیم و طبق برخی مبانی مثل شیخنا الاستاد دام ظله(۱) که می گویند حجیت امارات مشروط به عدم ظن به خلاف است باز هم این روایت نمی تواند حجت باشد.

۱- (۳) -آیت الله العظمی وحید خراسانی«دام ظله».

جواب به اشکال اول

جواب اول: عدم ورود اشکال به صدر حدیث

این اشکال به قسمت دوم حدیث که معلّل به علت شده است وارد می شود اما به صدر حدیث یعنی جمله «وَ قَدْ یُعْذَرُ النَّاسُ فِی الْجَهَالَهِ بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِکَ»، این اشکال وارد نمی شود و تفکیک در حجیت در مثل این موارد که جملات مستقل از یکدیگر هستند اشکالی ندارد پس اشکال صدوری نسبت به صدر این حدیث وارد نیست.

جواب دوم: عدم تشویش در روایت

جواب دومی که برخی از اعلام داده اند این است که در اینجا جهالت ها اینطور نیست که در دو معنا استعمال شده باشد لکن معمولا ـ در این مساله جهالت در مورد شبهات موضوعیه معمولا به صورت جهل بسیط است چون در مواردی که کسی می خواهد با زنی که مسبوق به ازدواج بوده ازدواج کند معمولا چنین شک هایی که مربوط به انقضاء عده باشد عارض می شود و چون حرمت ازدواج در عده از مسلمات است به همین دلیل احتیاط می کند و اقدام نمی کند بلکه قبل از اقدام فحص می کند، بنابراین اگر کسی اقدام به ازدواج کند ظاهر این است که یا غافل است و یا جهل مرکب دارد، به خلاف جهالت در شبهات حکمیه که در صورت بسیط بودن نیز موجب فحص و سوال نمی شود یعنی اگر کسی شک در حرمت ازدواج در عده پیدا کرد اینگونه نیست که اقدام او بر ازدواج دلیل بر جهل مرکب او باشد چون چنین کسی با شک در حرمت نیز اقدام بر ازدواج می کند. بنابراین امام علیه السلام نیامده جهل مرکب در اینجا با جهل بسیط در آنجا را با یکدیگر مقایسه کند، بلکه حضرت با توجه به آنچه که در خارج معمول است و غلبه دارد حکم فرموده است، بنابراین اشکال در صدور مرتفع می شود پس استدلال به این روایت صحیح است.

ص: ۳۳۸

اشکال دوم: اشکال دلالی

اما اشکال دوم اشکال دلالی است، در این اشکال گفته می شود که وجوهی از امور در هر دو مقطع این روایت وجود دارد که مانع می شود از اینکه ظهور در شبهات حکمیه پیدا کند و یا لااقل جزم به شمول پیدا نمی کنیم.

اما در مقطع اول که فرمود: «وَ قَدْ یُعْذَرُ النَّاسُ فِی الْجَهَالَةِ بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْ ذَلِکَ»، «قد» بر فعل مضارع وارد شده و ورود «قد» بر فعل مضارع دلالت بر تقلیل می کند، پس این فراز دلالت می کند بر اینکه مردم نسبت به جهل خود گاهی اوقات معذور هستند بنابراین صدر نمی تواند دلالت بر اطلاق نماید.

و اما ذیل که فرمود اینکه جاهل به حرمت است اهون است یک وقت با تعلیلی که ذکر شده مورد ملاحظه قرار می گیرد و یک وقت با صرف نظر از تعلیل مذکور لحاظ می شود، اگر با تعلیل لحاظ شود در اینصورت روشن است که جاهلی که حضرت می فرماید معذور است چون امکان احتیاط ندارد جاهل مرکب است که ربطی به بحث ما که مربوط به مقام شک در تکلیف است ندارد و اگر با صرف نظر از تعلیل لحاظ شود-اگر چه چنین فرضی غلط است چون تعلیل در این بخش مورد تصریح قرار گرفته و باید لحاظ شود- در اینصورت فقط دلالت بر نفی حرمت تکلیفیه موردی می کند که در عده است و شک در حرمت ازدواج با او شده است اما برای اثبات نفی تکلیف در بقیه موارد نیاز به ادله دیگری مثل قول به عدم فصل و یا الغاء خصوصیت دارد که قبلا اشکال کردیم که چنین ادله ای نیز معلوم نیست وجود داشته باشد. بنابراین برای تعدی به موارد دیگر از شبهات تحریمیه باید تمسک به قول به عدم فصل و مانند آن نماییم که دلیلی بر آنها نداریم و عدم فصلی را نیز که بزرگان ادعا می کنند به دلیل وجود اطلاقات ادله دیگر است در حالیکه در تمسک به این روایت باید این روایت را مستقل از هر دلیل دیگری بررسی نماییم گویا هیچ دلیل دیگری بر برائت جز این روایت وجود ندارد.

وجه دومی که در این روایت وجود دارد این است که ظاهرا سوال سائل و جواب امام علیه السلام ناظر به حکم وضعی است یعنی سائل از صحت ازدواج با کسی که در عده بوده سوال می کند نه اینکه از عقاب اخرویِ چنین ازدواجی سوال کرده باشد. در اینصورت جوابی که امام علیه السلام به او می دهد نیز در این راستاست پس امام علیه السلام با حکم به معذور بودن چنین شخصی حکم به صحت ازدواج او می کند یعنی مانعی بر سر راه ازدواج او وجود ندارد نه اینکه در مقام این باشد که عذاب اخروی را نسبت به او نفی نماید.

نتیجه نهایی: عدم صحت استدلال به روایت عبدالرحمن بن حجاج

بنابراین استدلال به این روایت نیز برای اثبات برائت در شبهات حکمیه تمام نیست.

مطالب دیگری نیز فقها و اصولیون در فقه الحدیث این روایت بیان کرده اند که چون نیازی به ذکر آنها نیست به همین دلیل از آنها صرف نظر می کنیم.

اصول عملیه/برائت /صحیحه بزنطی ۹۵/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /صحیحه بزنطی

حدیث نهم: صحیحه بزنطی

حدیث دیگری که برای اثبات برائت در شبهات حکمیه به آن استدلال شده است صحیحه ابی نصر بزنطی می باشد، این روایت در باب ۳۱ از ابواب کفارات صید کتاب وسائل نقل شده است؛

«وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ یَصِیدُ(۱) الصَّیْدَ بِجَهَالَةٍ قَالَ عَلَیْهِ کَفَّارَةٌ قُلْتُ فَإِنْ أَصَابَهُ خَطَأً قَالَ وَ أَیُّ شَیْءٍ الْخَطَأُ عِنْدَکَ قُلْتُ تَرْمِی هَذِهِ النَّخْلَةَ فَتُصِیبُ نَخْلَةً أُخْرَی فَقَالَ نَعَمْ هَذَا الْخَطَأُ وَ عَلَیْهِ الْکَفَّارَةُ قُلْتُ فَإِنَّهُ أَخَذَ طَائِراً مُتَعَمِّداً فَذَبَحَهُ وَ هُوَ مُحْرِمٌ قَالَ عَلَیْهِ الْکَفَّارَةُ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَ لَسْتَ قُلْتَ إِنَّ الْخَطَأَ وَ الْجَهَالَةَ وَ الْعَمْدَ لَیْسُوا بِسَوَاءٍ فَبِأَیِّ شَیْءٍ یَفْضُلُ الْمُتَعَمِّدُ الْجَاهِلَ وَ الْخَاطِئَ قَالَ إِنَّهُ أَثِمَ وَ لَعِبَ بِدِینِهِ»(۲).

ص: ۳۴۰

۱- (۱) -در برخی نسخه ها «یصیب» نقل شده است.

۲- (۲) - وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص: ۶۹.

تقریب استدلال

در این روایت امام علیه السلام هم در فرض جهل و هم در فرض خطا و هم در فرض عمد می فرماید صید کردن در حال

احرام کفاره دارد، راوی سوال می کند که آیا شما نفرمودید که جهل و خطا و عمد با یکدیگر مساوی نیستند؟ پس عامد چه چیزی از جاهل و خاطی بیشتر دارد؟ یا طبق برخی نسخ که به جای «یفضل» «یفصل» آمده معنا این می شود که به چه چیزی عامد از جاهل و خاطی جدا می شود؟ حضرت در پاسخ فرمود در ثبوت کفاره فرقی بین آنها نیست بلکه فرق آنها در این است که عامد گناه می کند و دین را به بازی می گیرد، پس، از این جواب امام علیه السلام دانسته می شود که متعمد آثم است ولی جاهل و خاطی آثم نیستند و گناه نکرده اند، پس مفهوم این حدیث این است که جاهل گناهکار نیست به این معنا که جهل عذر است، حال این عبارت اقسام مختلف جهل را شامل می شود یعنی هم جهل تقصیری و هم جهل قصوری را شامل می شود و همچنین جهل قبل از فحص و جهل بعد از فحص را نیز شامل می شود، عذر بودن جهل تقصیری به دلیل ادله وجوب تعلم تخصیص می خورد، جهل قبل از فحص نیز تخصیص می خورد پس جهلی که قصوری و بعد از فحص باشد در این روایت باقی می ماند و برائت نسبت به آن ثابت می شود.

بنابراین به این روایت شریفه که هم سند صحیح دارد و هم دلالت آن تمام است برائت در شبهات حکمیه ثابت می شود.

ص: ۳۴۱

اشکالات استدلال به این روایت

اشکال اول: اجنبی بودن این روایت از بحث

اشکال اول مثل همان اشکالات روایت ابن بشیر است که به عبارت «أَیُّ رَجُلٍ رَکِبَ أَمْراً بِجَهَالَهٍ فَلَا شَیْ ءَ عَلَیْه» وارد شد و در اینجا نیز می گوید: «یصید الصید بجهاله» و شیخ اعظم«ره» می گفت این ترکیب در مورد کسی گفته می شود که غافل است و معتقد به صحت است، پس اینکه فرمود: «یصید الصید بجهاله» یعنی از روی اعتقاد به صحت چنین کاری انجام داده است پس این روایت فقط مربوط به جاهل مرکب است و ربطی به بحث برائت که مربوط به شاک مرتدد است ندارد.

و همچنین قرینه دیگری که برخی دیگر اقامه کرده بودند به اینکه «باء» «بجهاله» برای سببیت است نیز دلالت می کند بر اینکه مورد این روایت جهل مرکب است چون جهلی سبب صید می شود که به معنای اعتقاد به صحت باشد نه جهل به معنای شک.

پس به این قرینه که باء برای سببیت است و یا لااقل تردید در ظهور ایجاد می شود می توان به استدلال به این روایت اشکال نمود.

نکته: قرینه سومی بر جهل مرکب بودن در آن روایت وجود داشت و آن آبی از تخصیص بودن عبارت «أَیُّ رَجُلٍ رَکِبَ أَمْراً بِجَهَالَهٍ فَلَا شَیْ ءَ عَلَیْه» بود که آن اشکال در اینجا وارد نمی شود.

قهرا آن جواب ها و ان قلت ها به این اشکال نیز وارد می شود و نتیجه این شد که ما پذیرفتیم که این جهالت به معنای جهل مرکب باشد.

اشکال دوم: تردید در معنای «جهالت» در روایت

اگر از اشکال اول نیز صرف نظر شود لکن در این روایت قرینه ای وجود دارد که ما را مردد به معنا می کند و آن این است که بزنطی سوال کرد: «قلتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ أَ لَسْتَ قُلْتَ إِنَّ الْخَطَأَ وَ الْجَهَالَةَ وَ الْعَمْدَ لَيْسُوا بِسَوَاءٍ» یعنی بعد از اینکه امام علیه السلام حکم آن سه را یکی دانست سوال کرد که آیا این مطلب را قبلا شما نفرمودید که حکم جهالت و خطا و عمد یکی نیست؟ و حضرت جواب دادند که بله حکم گناه آنها یکی نیست اما حکم کفاره آنها یکی است، بنابراین مقصود از جهالت معنایی است که امام علیه السلام در آن کلامی که سائل به آن اشاره می کند اراده نموده است و چون آن کلام مشار الیه در اینجا ذکر نشده به همین دلیل نمی توان گفت مراد از این جهالت جهل بسیط و شک است بلکه ممکن است مراد جهالت به جهل مرکب و یا اعم از هر دو باشد، بنابراین معنای این روایت مجمل و مردد می شود.

جواب اشکال دوم: وجود قرینه بر مراد امام علیه السلام در تهذیب

ممکن است اینگونه از این اشکال جواب داده شود به اینکه شیخ طوسی«ره» در تهذیب، این روایت را به سند دیگری از احمد بن محمد بن ابی نصر نقل کرده است و در آن روایت این سوال ابتداء ذکر شده است ولی در کافی ذکر نشده است، در تهذیب به نقل از وسائل اینگونه نقل شده است؛

«وَ رَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ يُصِيبُ الصَّيْدَ بِجَهَالَةٍ أَوْ خَطَإٍ أَوْ عَمْدٍ أَ هُمْ فِيهِ سَوَاءٌ قَالَ لَا قَالَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ أَصَابَ الصَّيْدَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ ذَكَرَ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ أَخَذَ ظَبْياً مُتَعَمِّداً وَ تَرَكَ لَفْظَ الْجَاهِلِ»(۱) .

۱- (۳) - .وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص: ۶۹

پس در کافی، مقطع اول یعنی عبارت «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْمُحْرِمِ یُصِیبُ الصَّیْدَ بِجَهَالَهٍ أَوْ خَطَإٍ أَوْ عَمْدٍ أَ هُمْ فِیهِ سَوَاءٌ قَالَ لَا» ذکر نشده است که یا از باب تلخیص و یا از باب غفلت است، بنابراین اینکه در نقل کافی خدمت حضرت عرض کرد: «جُعِلْتُ فِدَاکَ أَ لَسْتَ قُلْتَ إِنَّ الْخَطَأَ وَ الْجَهَالَهَ وَ الْعَمْدَ لَیْسُوا بِسَوَاءٍ»، یعنی همین الان اینگونه فرمودید که این سه با یکدیگر مساوی نیستند، نه اینکه در کلام دیگری چنین مطلبی را فرموده باشند. بنابراین اطمینان حاصل است که مراد از جهالت تردد و شک است، به خصوص که سند روایت شیخ نیز حسین بن سعید است که از اجلاء اصحاب است که این مقطع در همینجا وجود داشته است پس اینگونه نیست که در معنا تردید شود.

اشکال سوم: عدم ذکر «جاهل» در نقل تهذیب

در تهذیب در قسمت آخر حدیث فقط سوال از فرق بین متعمد و خاطی آمده و جاهل ذکر نشده است؛

«فَبِأَیِّ شَیْ ءٍ یُفْضَلُ الْمُتَعَمِّدُ مِنَ الْخَاطِئِ قَالَ بِأَنَّهُ أَثِمَ وَ لَعِبَ بِدِینِهِ»(۱) .

بنابراین طبق نقل تهذیب، پاسخ امام علیه السلام فقط مربوط به فرق بین متعمد و ناسی است و ربطی به جاهل ندارد، پس ممکن است جاهل فرق دیگری با متعمد داشته باشد. در نتیجه « لم یأثم» که از مفهوم حدیث استفاده می شود معلوم نیست که جاهل را نیز شامل شود پس برائت در شبهات حکمیه از این روایت ثابت نمی شود.

جواب اول به اشکال سوم: اضبط بودن نقل کافی

در جواب به این اشکال ممکن است گفته شود کافی اضبط است پس در موارد اختلاف بین نقل کلینی«ره» و نقل شیخ«ره» کافی مقدم است چون هم کتاب اضبط است به این دلیل که روی آن زیاد کار شده است و هم شخص مرحوم کلینی اضبط است، علت آن نیز این است که مرحوم کلینی صاحب فن واحد بوده چون محدث بوده و متمرکز بر جمع آوری روایات کافی بوده است به خلاف مرحوم شیخ که ذوفنون بوده و در عرصه های مختلف صاحب کتاب بوده است، به همین دلیل ضریب خطا در او به صورت طبیعی بیشتر بوده است. همانگونه که صاحب کتاب منتقی الجمان می گوید برخی از نوشته های شیخ طوسی«ره» به خط خود او نزد من وجود دارد که شیخ«ره» در استنساخ اشتباه کرده و سپس آن را تصحیح نموده است مثلا گفته در جایی ایشان روایتی را از شخصی نقل کرده و سپس به دلیل اینکه در نقل متوجه اشتباه خود شده کلمه «عن» را تبدیل به «و» نموده است.

۱- (۴) - .تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج ۵، ص: ۳۶۱

بنابراین در این موارد بناء عقلاء این است که حرف اضبط را بر ضابط مقدم می کنند.

مناقشه در جواب اول: عدم احراز ضابطیت کلینی(اشکال صغروی)

اشکالی که به جواب فوق وارد می شود این است که صغرای این مطلب ثابت نیست چون درست است که گفته می شود مرحوم کلینی اضبط است و چه بسا این سخن مظنون نیز باشد لکن اضبط بودن او برای ما ثابت نیست و استشهاد برخی افراد مثل صاحب منتقی الجمان نیز چه بسا دلیل بر اضبط بودن مرحوم شیخ بوده است چون فرمایش ایشان دلیل بر حساسیت بالای مرحوم شیخ در صحت نقل می باشد، علاوه بر اینکه اگر امر دائر بین کلینی«ره» و شیخ طوسی«ره» بود ممکن بود این سخن گفته شود ولی چه بسا این اختلاف ها مربوط به واسطه ها بوده باشد و نمی توان گفت واسطه های مرحوم کلینی اضبط از واسطه های مرحوم شیخ بوده اند، بله اگر نقل بی واسطه شیخ کلینی«ره» و نقل بی واسطه شیخ طوسی«ره» با یکدیگر اختلاف داشت ممکن بود کبرای تقدیم اضبطیت را تطبیق کنیم اما نقلی که با واسطه های متعدد صورت گرفته است را نمی توان اینچنین گفت و چه بسا واسطه های شیخ طوسی«ره» همان واسطه های مرحوم کلینی بوده باشد، پس تطبیق آن کبری بر اینجا محل اشکال است.

جواب دوم به اشکال سوم: تقدیم نقل کافی به دلیل اصل عدم زیاده

جواب دیگر این است که کسی که به متنی زیادتی افزوده است اصل بر عدم زیاده است به این معنا که کسی که زیاده گفته از نزد خود آن مطلب را زیاد نکرده است و سیره عقلائیه بر این عدم زیاده وجود دارد، مخصوصا که در اینجا قرینه ای نیز بر این اصل وجود دارد و آن اینکه امام علیه السلام در ابتدای حدیث از سه مطلب سخن گفته و پس از آن نیز سائل از سه مطلب سوال کرده بنابراین ظاهر این است که سائل در مرحله بعد فرق بین دو مورد دیگر را با متعمد سوال نماید، نه اینکه فقط یکی از آنها را انتخاب کند و فرق آن را با متعمد سوال نماید چون همانطور که اشکال در مورد خاطی و عامد وجود دارد در مورد جاهل و عامد نیز این اشکال وجود دارد، بنابراین نقل کافی که از هر سه مورد سوال کرده با طبع قضیه و اینکه تهافت در هر سه مورد وجود دارد تناسب دارد به خلاف نقل شیخ طوسی«ره» که وجهی برای حذف جاهل وجود ندارد.

مناقشه در جواب دوم: عدم قبول مبنای اصل عدم زیاده

این جواب مبنی بر این است که اصل عدم زیاده مورد پذیرش قرار گیرد مثل خود شیخ طوسی«ره» که این قاعده را قبول دارد اما بزرگانی مثل مرحوم امام نیز فرموده اند این قاعده دلیلی ندارد و آن را نپذیرفته اند، بله این قاعده مظنون می باشد ولی دلیلی بر حجیت این ظن وجود ندارد.

البته مویدی که در این روایت وجود داشت انصاف این است اگر انسان وسواس نباشد اطمینان پیدا می کند به اینکه نقل مرحوم کلینی صحیح است چون وجهی نیست که از فرق بین خاطی و متعمد سوال کند، اما جاهل را در سوال ذکر نکند لکن این مطلب بستگی به اطمینان شخص دارد اگر کسی از این موید اطمینان به صحت نقل کافی پیدا کند این اشکال مرتفع می شود و اگر اطمینان پیدا نکند اشکال باقی می ماند.

اصل عملیه/برائت /روایت زبیری ۹۵/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصل عملیه/برائت /روایت زبیری

خلاصه مباحث گذشته

بحث در صحیحه بزنطی بود، در این روایت بعد از اینکه امام علیه السلام فرمود عامد، جاهل و خاطی همه باید کفاره بدهند، راوی سوال می کند که شما قبلاً فرمودید که این سه با یکدیگر مساوی نیستند چگونه هر سه در کفاره مساوی شدند؟ حضرت در جواب فرمود بله این سه برابر نیستند چون عامد گناه کرده و با دین بازی کرده است. پس، از این روایت استفاده می شود که جاهل و خاطی آثم نیستند و وقتی آثم نبودند معذور بودن آنها ثابت می شود در نتیجه برائت ثابت می گردد.

ص: ۳۴۶

اشکالاتی به این استدلال وارد شد که یکی از آنها این بود که جاهل در اینجا ممکن است همان غافل باشد در نتیجه این روایت ربطی به باب برائت ندارد.

اشکال چهارم: عدم ظهور این روایت در نفی اثم نسبت به جاهل

آخرین اشکالی که ممکن است بشود این است که امام علیه السلام یک مجموعه را در اینجا فرموده است چون امام علیه السلام در مورد عامد فرموده او گناه کرده و با دین بازی نموده است، لکن این مطلب دلالت نمی کند که در مورد جاهل یکی از اینها که اثم باشد وجود ندارد، چون مفهوم این جمله این است که در مورد جاهل و خاطی این دو حکم با یکدیگر وجود ندارد یعنی اثم و لعب دین با یکدیگر وجود ندارد اما منافاتی با این ندارد که هر کدام از این دو حکم به تنهایی در مورد آنها وجود داشته باشد یعنی این جمله منافاتی ندارد با اینکه برای جاهل، اثم به تنهایی ثابت باشد چون آنچه که نفی

شده مجموع اثم و لعب به دین است و نفی این دو با همدیگر منافاتی ندارد با اینکه هر کدام جداگانه برای جاهل ثابت باشد.

پس، از این روایت نمی توان ثابت کرد که برای جاهل اثم وجود ندارد در نتیجه برائت ثابت نمی شود.

جواب اشکال چهارم: خلاف ظاهر بودن این احتمال

اگر چه احتمال فوق وجود دارد ولی این احتمال خلاف ظاهر است چون ظاهر این است که وقتی که در مورد عامد می فرماید: «اثم و لعب بدینه»، ظاهر این جمله این است که تک تک این دو حکم در مورد عامد ثابت است پس در مورد جاهل و خاطی هیچ کدام از این دو حکم ثابت نیست، علاوه بر اینکه چه بسا مراد از «لعب بدین» همان اثم باشد یعنی عطف در این عبارت عطف تفسیر است.

پس اگر معطوف و معطوف علیه را مغایر از یکدیگر بدانیم ظاهر این است که این جمله می خواهد بگوید در مورد جاهل و خاطی هیچکدام از اثم و لعب به دین ثابت نیست و اگر معطوف را تفسیر معطوف علیه بدانیم در اینصورت مساله روشن است و یک حکم بیشتر وجود ندارد.

نتیجه نهایی

اگر چه برخی از اشکالات به صحیحه بزنطی پاسخ داده شد اما به دلیل وارد بودن برخی اشکالات دیگر اثبات برائت از این روایت مشکل است.

حدیث دهم: روایت ابی عمرو زبیری

این روایت روایت طویلی است که هفت صفحه از وسائل را در برگرفته و در باب «من یجوز له جمع العساکر و الخروج بها الی الجهاد» نقل شده است؛

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي عَمْرٍو الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَخْبِرْنِي عَنِ الدُّعَاءِ إِلَى اللَّهِ وَ الْجِهَادِ فِي سَبِيلِهِ أَ هُوَ لِقَوْمٍ لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ أَمْ هُوَ مُبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ وَحَّدَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ آمَنَ بِرَسُولِهِ ص وَ مَنْ كَانَ كَذَا فَلَهُ أَنْ يَدْعُوَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ إِلَى طَاعَتِهِ وَ أَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَالَ ذَلِكَ لِقَوْمٍ لَا يَحِلُّ إِلَّا لَهُمْ وَ لَا يَقُومُ بِهِ إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْهُمْ فَقُلْتُ مَنْ أُولَئِكَ...»(۱) .

در این روایت سوال راوی این است که آیا جهاد در راه خدا برای عده خاصی است یا اینکه برای همه جایز است؟ حضرت در پاسخ می فرماید جهاد اختصاص به یک گروه خاص دارد و کسانی می توانند جهاد کنند که از همان گروه باشند، سپس راوی سوال می کند که آنان چه کسانی هستند؟ و حضرت وارد بحث می شوند و شرایط کسانی که جهاد برای آنها جایز است را بیان می کنند، تا اینکه در پایان حدیث می فرماید ما نمی گوییم کسانی که شرایط فوق را ندارند جهاد نکنند بلکه بیان شرایط از این باب است که ما آن شرایط را بیان کرده باشیم؛

۱- (۱) - .وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص: ۳۴ تا ۴۰

«وَ لَسْنَا نَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ الْجِهَادَ وَ هُوَ عَلَى خِلَافِ مَا وَصَفْنَا مِنْ شَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُجَاهِدِينَ لَا تُجَاهِدُوا وَ لَكِنْ نَقُولُ قَدْ عَلَّمْنَاكُمْ مَا شَرَطَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَهْلِ الْجِهَادِ الَّذِينَ بَايَعَهُمْ وَ اشْتَرَى مِنْهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِالْجِنَانِ فَلْيُصْلِحِ امْرُؤٌ مَا عَلِمَ مِنْ نَفْسِهِ مِنْ تَقْصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ وَ لْيَعْرِضْهَا عَلَى شَرَائِطِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِنْ رَأَى أَنَّهُ قَدْ وَفَى بِهَا وَ تَكَامَلَتْ فِيهِ فَإِنَّهُ مِمَّنْ أَذِنَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ فِي الْجِهَادِ وَ إِنْ أَبَى إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُجَاهِداً عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الْإِصْرَارِ عَلَى الْمَعَاصِي وَ الْمَحَارِمِ وَ الْإِقْدَامِ عَلَى الْجِهَادِ بِالتَّخْبِيطِ وَ الْعَمَى وَ الْقُدُومِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِالْجَهْلِ وَ الرِّوَايَاتِ الْكَاذِبَةِ فَلَقَدْ لَعَمْرِي جَاءَ الْأَثَرُ فِيمَنْ فَعَلَ هَذَا الْفِعْلَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَنْصُرُ هَذَا الدِّينَ بِأَقْوَامٍ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ امْرُؤٌ وَ لْيَحْذَرْ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ فَقَدْ بُيِّنَ لَكُمْ وَ لَا عُذْرَ لَكُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ فِي الْجَهْلِ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ وَ حَسْبُنَا اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ».

تقریب استدلال به روایت

جمله ای که در این روایت به آن استدلال شده این قسمت است که «فَقَدْ بُيِّنَ لَكُمْ وَ لَا عُذْرَ لَكُمْ بَعْدَ الْبَيَانِ فِي الْجَهْلِ»، یعنی بعد از بیان شما دیگر عذری در جهل ندارید، حال بعد از اینکه قبح عقاب بلابیان به حکم عقل یا عقلاء ثابت است مفهومی برای این جمله محقق می شود و آن اینکه قبل از بیان عذر دارید اما بعد از بیان عذر ندارید، بنابراین چون در اذهان این مساله مرتکز است که عقاب بلابیان قبیح است اینگونه استظهار می شود که این روایت همان حرف خودمان را می زند که فقط قبل از بیان عذر وجود دارد اما بعد از بیان معذوریت وجود ندارد، پس برائت ثابت می شود.

این روایت در کتاب تسدید الاصول مورد استدلال قرار گرفته است؛

«و یمکن ان یستدلّ للبراءه بقول الصادق علیه السّلام فی ذیل خبر الزبیری: «لا عذر لکم بعد البیان فی الجهل».

فإنّ تقیید ارتفاع العذر فی الجهل بما بعد البیان فیه دلاله واضحه مفهوما علی أنّه معذور فی جهله قبل البیان، و هو عباره اخری عن قاعده قبح العقاب بلا بیان، و کون القاعده ممّا ارتکز علیه ذهن العقلاء یوجب قوّه ظهوره فی المفهوم، کما فی نظائره. فدلالته تامّه و إن کان فی السند ضعف»(۱) .

اشکالات استدلال به روایت زبیری

اشکال اول: اشکال سندی

یکی از راویان این سند بکر بن صالح است که از طرفی نجاشی او را ضعیف می داند(۲) و ابن غضائری نیز گفته: «ضعیف جدا کثیر التفرد بالغرائب»(۳) ، و از طرف دیگر در تفسیر علی بن ابراهیم نیز وجود دارد که ابراهیم بن هاشم از او(بکر بن صالح رازی) نقل روایت نموده است چون ابراهیم بن هاشم راوی کتاب ایشان است، در اینصورت بنابر مذهب کسانی که قائلند به اینکه هر کس که در تفسیر علی بن ابراهیم واقع شده ثقه است در نتیجه بین توثیق عام تفسیر علی بن ابراهیم و دو تضعیف فوق تعارض صورت می گیرد و هر دو تساقط می کنند، در نتیجه بکر بن صالح مجهول الحال می شود و اگر کسی بگوید تفسیر موجود علی بن ابراهیم اشکال دارد و مقدمه آن ثابت نیست از علی بن ابراهیم باشد در اینصورت تضعیف نجاشی و ابن غضائری بلامعارض می شود در نتیجه ضعف بکر بن صالح ثابت می شود.

۱- (۲) - .تسدید الأصول، ج ۲، ص: ۱۵۳

۲- (۳) - رجال النجاشی ص۱۰۹.

۳- (۴) - .ابن الغضائری ج۱ ص۴۴

بنابراین چه ضعف بکر بن صالح ثابت شود و چه مجهول باشد این سند دچار اشکال می شود.

راوی بعدی این سند قاسم بن برید می باشد که نجاشی او را توثیق کرده است(۱) بلکه تفرشی در رجال خودش از شیخ طوسی«ره» وثاقت او را نقل کرده است-اگر چه در کتب شیخ طوسی«ره» که فعلا در دست ما موجود است کلمه «ثقه» وجود ندارد- لکن در توثیق روات نیاز به توثیق دو نفر نمی باشد مگر اینکه کسی طبق مسلک صاحب معالم و صاحب مدارک بگوید در توثیق حتما باید دو نفر شهادت به وثاقت بدهند لکن این مسلک خلاف مشهور است و طبق مبنای مشهور توثیق یک نفر کفایت می کند، پس از ناحیه قاسم بن برید اشکالی وجود ندارد.

نفر سوم ابی عمرو زبیری است که شخصیت او چندان واضح نیست ولی برخی از بزرگان فن مثل غفاری در حاشیه تهذیب استظهار کرده این شخص محمد بن عمرو بن عبد الله بن عمر بن مصعب بن زبیر است که توثیقی برای او وجود ندارد اما کلماتی در مورد او وجود دارد که بعید نیست دلالت بر حسن او نماید مثل اینکه نجاشی درباره او گفته: «متکلم حاذق من اصحابنا»(۲) لکن در این عبارت توثیق وجود ندارد، چون متکلم حاذق بودن دلالت بر وثاقت ندارد چون برخی از افراد به لحاظ علمی قوی هستند اما حافظه قویی ندارند، بلکه چه بسا افرادی حافظه خرابی داشته باشند اما از حیث قدرت استدلال در مرحله بالایی قرار داشته باشند و «من اصحابنا» نیز ملازمه با وثاقت ندارد بلکه فقط دلالت بر شیعه بودن او می کند. بنابراین وثاقت زبیری از این عبارت ثابت نمی شود بلکه فقط حسن او را ثابت می کند، حال طبق مبنایی که این مقدار از حسن را در صحت سند کافی می داند از حیث زبیری سند دچار اشکال نمی شود اما همانطور که بیان شد راهی برای توثیق بکر بن صالح وجود نداشت به همین دلیل سند این حدیث از حیث اشتمال بر بکر بن صالح ضعیف است و اشکال دارد، فلذا در تسدید الاصول می فرماید سند این حدیث ضعیف است اگر چه دلالت آن تمام است.

۱- (۵) - رجال النجاشی ص۳۱۳.

۲- (۶) - .رجال النجاشی ص۳۳۹

جواب اشکال اول

بنابر مبنای مختار در صحت روایات کافی به دلیل شهادت مرحوم کلینی، ضعف سند منافات با صحت روایت ندارد در نتیجه اشکال سندی مرتفع می شود، .

اشکال دوم: اشکال دلالی

اگر دنبال ادله ای هستیم که معارضه با ادله احتیاط کند در اینصورت این روایت دلالت نمی کند چون این روایت در حد دلیل قبح عقاب بلا- بیان است که نمی تواند با ادله احتیاط معارضه نماید چون ادله احتیاط بر دلیل قبح عقاب بلابیان وارد است، اما اگر دنبال ادله ای هستیم که اثبات کند شارع در ظرفی که هیچ بیانی حتی به نحو احتیاط نرسیده برائت جعل کرده است در اینصورت این روایت می تواند برائت را اثبات کند چون وزان این روایت وزان ادله قبح عقاب بلابیان است، بنابراین طبق مسلک کسی که ادله احتیاط را به لحاظ سند یا دلالت تمام نمی داند می توان به این روایت تمسک نمود.

حدیث یازدهم: روایت عبد الاعلی

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً- هَلْ عَلَيْهِ شَيْ ءٌ قَالَ لَا»(۱) .

تقریب استدلال

برای این روایت هشت یا نه تقریب ذکر شده است ولی تقریب ساده آن این است که این روایت می فرماید هر کس که چیزی را نمی داند مثل اینکه وجوب سجده سهو در صورت تکلم به کلام آدمی را نمی داند چیزی بر عهده او نیست پس این روایت دلالت می کند بر اینکه جهل عذر است در نتیجه برائت ثابت می شود.

ص: ۳۵۲

۱- (۷) - .الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۱، ص: ۱۶۴

اصول عملیه/برائت /روایت عبدالاعلی ۹۵/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /روایت عبدالاعلی

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال به حدیث عبدالاعلی بن اعین بود که فرمود: «من لم یعرف شیئا فهل علیه شیئ؟» همانطور که بیان شد در این عبارت احتمالات متعددی وجود دارد، احتمال اول این بود که مقصود کسی است که قاصر از درک مفاهیم است و احتمال دوم این بود که مقصود کسی است که غافل است، این دو احتمال چون بعید بود مقصود روایت باشد را کنار گذاشتیم و اما احتمال سوم این بود که مقصود این است که یک چیز را نداند و برخی چیزهای دیگر را بداند و احتمال چهارم این بود که هیچ چیز را نداند. در عبارت «هل علیه شیئ» نیز دو احتمال وجود دارد، احتمال اول این بود که وظیفه عملی او چیست؟ آیا احتیاط بر او لازم است یا نه؟ و احتمال دوم نیز این بود که سوال در مورد تبعات و مسئولیت های بعد از عمل است، یعنی آیا او تبعه ای مثل عقوبت یا قضا دارد یا نه؟

بررسی احتمالات مذکور در روایت عبد الاعلی

احتمالات فوق را باید بررسی کرد تا مشخص شود آیا روایت عبدالاعلی برائت در شبهات حکمیه را ثابت می کند یا خیر؟

بررسی احتمال اول: اثبات برائت در شبهات حکمیه

احتمال اول در «من لم یعرف شیئا» این بود که یک چیز را نمی داند، مثلا حکم سجده سهو در صورت تکلم به کلام آدمی برای او معلوم نیست، و معنای «هل علیه شیئ؟» نیز این باشد که آیا احتیاط بر او لازم است یا نه؟ و امام علیه السلام در پاسخ به او بفرماید خیر احتیاط واجب نیست، طبق این احتمال روایت شریفه دلالت بر برائت می کند بنابراین با ادله احتیاط معارضه می کند.

ص: ۳۵۳

بررسی احتمال دوم: عدم اثبات برائت در شبهات حکمیه

احتمال دوم این بود که مراد از این عبارت این باشد که مکلف هیچ حکمی را نداند و وظیفه عملی او نیز احتیاط نیست در اینصورت نیز دلالت بر برائت می کند و در صورت وجود ادله احتیاط با آنها تعارض می کند.

البته نکته ای که در اینجا وجود دارد این است که طبق این احتمال آیا می توان برائت را به مواردی که برخی از احکام را می داند نیز سرایت داد؟

شهید صدر«ره» می گوید طبق این احتمال این روایت شامل شبهات حکمیه نیز می شود و برای اثبات برائت نسبت به کسی که برخی احکام را می داند نیاز به عدم فصل نیز نیست؛

«فعلی الاحتمال الأوّل یکون الحدیث دالّا علی البراءه بالدرجه النافیه لإیجاب الاحتیاط، لأنّ المفروض هو السؤال عن إیجاب الاحتیاط، و قد جاء الجواب بالنفی، فهذا دلیل علی نفی إیجاب الاحتیاط حتی إذا حملنا قوله: (شیئا) علی الإطلاق الاستغراقی، فإنّ إیجاب الاحتیاط خارج عن هذا الاستغراق بقرینه أنّ السؤال إنّما هو عن إیجاب الاحتیاط، فالحدیث أجنبیّ عن ما هو المقصود من البراءه التی هی بمستوی قاعده قبح العقاب بلا بیان»(۱) .

ولی محقق عراقی«ره» می گوید طبق این احتمال برای اثبات برائت در دیگر موارد نیاز به قول به عدم فصل می باشد چون ممکن است امام علیه السلام فقط نسبت به کسی که هیچ چیزی را نمی داند نفی احتیاط نموده باشد چون مستلزم عسر و حرج شدید برای او می باشد، به خلاف کسی که فقط برخی از احکام را نمی داند که احتیاط نسبت به او مستلزم عسر و حرج شدید نیست، به همین دلیل همانگونه که محقق عراقی«ره» به حق فرموده نیاز به ضمیمه عدم فصل می باشد و از آنجا که - همانگونه که در جلسه قبل بیان شد- عدم فصل در اینجا اشکال دارد به همین دلیل طبق این احتمال برائت در شبهات حکمیه ثابت نمی شود.

۱- (۱) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۱۵ و ۳۱۶

بررسی احتمال سوم: عدم اثبات برائت در صورت وجود ادله احتیاط

احتمال دیگر این است که این شخص برخی از احکام را نداند و سوال سائل نیز از تبعات بعد از عمل باشد یعنی چون نمی دانسته عمل به تکلیف نکرده است، چون قهرا کسی که نمی داند عمل نمی کند پس امام علیه السلام در پاسخ به این سوال می فرماید از ناحیه اینچنین تکلیفی مسئولیتی بر عهده شما نیست، در این فرض نیز این روایت دلالت بر برائت می کند اما دلیلی مازاد بر ادله احتیاط نیست، چون سوال این است که این شخص فحص کرده و به حکمی نرسیده و همین سبب شده که عمل را ترک نماید، حال در مورد چنین شخصی سوال می شود که آیا عقاب می شود یا خیر؟ و امام علیه السلام جواب می دهند به اینکه او عذاب نمی شود، به همین دلیل این روایت با ادله احتیاط معارضه نمی کند بلکه ادله احتیاط بر آن وارد می شود چون در صورت وجود ادله احتیاط فرض این سوال از بین می رود.

نکته ظریفی در اینجا وجود دارد که شهید صدر«ره» به آن دقت دارد و آن اینکه ممکن است گفته شود از کجا می گویید این روایت با ادله احتیاط تعارض نمی کند؟ ایشان می گوید این روایت مربوط به کسی که نمی داند و در اثر اینکه ندانسته عمل نکرده است در حالیکه کسی که ادله احتیاط به او رسیده باشد عمل می کند، پس معلوم می شود علاوه بر حکم واقعی ادله احتیاط نیز به او نرسیده است، پس لم یعرفی به دنبال آن لم یعمل است که ادله وجوب احتیاط نیز به دست او نرسیده باشد، اما کسی که ادله وجوب احتیاط به او رسیده است لم یعمل او فقط نتیجه ندانستن او نیست بلکه نتیجه ندانستن و طغیان کردن اوست، پس از این روایت معلوم می شود کسی مراد است که ادله وجوب احتیاط نیز به او نرسیده است، بنابراین این حدیث صورتی که ادله احتیاط به او رسیده باشد را شامل نمی شود، در نتیجه این روایت در صورت وجود ادله احتیاط اصلا برائت را ثابت نمی کند، بلکه می توان گفت ادله احتیاط تخصصا از این روایت خارج هستند چون موضوع این روایت مربوط به جایی است که اصلا ادله احتیاط واصل نشده باشد پس موضوع این روایت ربطی به ادله احتیاط ندارد.

ص: ۳۵۵

بررسی احتمال چهارم: عدم اثبات برائت در صورت وجود ادله احتیاط

و اما اگر این عبارت به صورت عام استغراقی در نظر گرفته شود به این معنا که هیچ چیز را نمی داند حتی وجوب احتیاط را نیز نمی داند و امام علیه السلام نیز مسئولیت و تبعه او را نفی می کند در اینصورت نیز همان حکمی ثابت می شود که قبح عقاب بلابیان آن را ثابت می کند.

بنابراین در این حدیث شریف امر دائر بین چهار احتمال می شود که طبق دو احتمال ممکن است برائتی ثابت شود که با ادله احتیاط معارضه کند و دو احتمال دیگر برائتی را ثابت می کند که در حد قبح عقاب بلابیان است و مورود ادله احتیاط می شود.

بررسی ظهور روایت در احتمالات چهارگانه

ظهور روایت در احتمال سوم و چهارم

قرینه اول: استفاده از کلمه«علی»

شهید صدر«ره» می گوید حال باید ببینیم از بین این چهار احتمال کدام یک استظهار می شود؟ ایشان می گوید ظاهر از عبارت «هل علیه شیئ؟» سوال از مقام بعد از عمل و تبعه بعد از عمل است نه اینکه سوال از وظیفه عملی باشد، چون ظاهر کلمه«علی» در این عبارت این است که سوال از تبعه و مسئولیت بعد از عمل مثل عقاب است چون «علی» ظهور در ضرر دارد به خلاف تکلیف که ضرر نیست، پس این، عقاب است که می توان نسبت به آن سوال کرد: «هل علیه شیئ؟»؛

«و الظاهر من الحدیث هو الاحتمال الثانی، فإنّ کلمه (علی) فی قوله: (هل علیه شی ء) ظاهره فی المقام فی إراده معنی التبعه و المسئولیّه دون السؤال عن مرحله العمل. هذا. و فرض شمول الشی ء المنفی معرفته فی الحدیث لحکم العقل بأصاله الاحتیاط أیضا خلاف الظاهر، فإنّ هذا السؤال الموجّه إلی الإمام المبیّن للحلال و الحرام ظاهره عرفا هو السؤال عمّن لم یعرف شیئا من الأحکام دون من لم یعرف ما یحکم به العقل فی المقام »(1) .

۱- (۲) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۱۶ و ۳۱۷

اشکال به قرینه اول

فرمایش ایشان محل اشکال است چون «علی» هم به معنای ضرر می آید و هم به معنای «بر عهده» می آید، اگر چه مستلزم ضرر نباشد، پس این عبارت با سوال از وظیفه فعلیه نیز تناسب دارد.

قرینه دوم: ظهور نکره در تعدد

مقرر معظم فرموده ایشان در خارج درس قرینه دیگری را بیان کردند و آن قرینه این بود که کلمه «شیئ» در عبارت «هل علیه شیئ؟» نکره است که دلالت بر امور مختلف می کند و این با تبعه بعد از عمل سازگار است، چون تبعات بعد از عمل ممکن است عقاب، توبه و قضا باشد در حالیکه اگر سوال مربوط به وظیفه فعلیه بود فقط در یک چیز منحصر بود و آن هم لزوم احتیاط بود بنابراین ظاهر عبارت «هل علیه شیئ؟» این است که سوال از تبعه و مسئولیت بعد از عمل باشد؛

«هذا ما أفاده فی البحث. أمّا ما أفاده فی خارج البحث فی یوم آخر کشاهد علی المعنی الثانی فهو تنکیر کلمه (شی ء) فی قوله: (هل علیه شی ء)، فإنّه یناسب فرض تصوّر أشیاء عدیده فی المقام لا تصوّر شی ء واحد فقط، و لا یتصوّر فی مقام الوظیفه العملیّه أن یکون علیه شی ء إلّا شی ء واحد و هو الاحتیاط. أمّا التبعه فتتصوّر فیها أمور کثیره، کالکفّاره، و الإعاده، و التوبه، و العقاب و نحو ذلک»(۱) .

اشکال به قرینه دوم

اشکال این قرینه نیز این است که انصافا نکره بودن «شیئ» موجب نمی شود که این عبارت ظهور در این پیدا کند که باید متعدد باشد بلکه کلمه «شیئ» جامع است یعنی هم با واحد تناسب دارد و هم با متعدد، مثلا در آیه شریفه «جاء رجل من اقصی المدینه» اینگونه نیست که ظهور در تعدد داشته باشد مخصوصا کلمه «شیئ» که چون عام است هم با یک نفر تناسب دارد و هم با چند نفر، پس نکره بودن کلمه «شیئ» ظهور در تعدد ندارد.

ص: ۳۵۷

۱- (۳) – .هامش مباحث الأصول –قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۱۷

قرینه سوم: ظهور «لم» وارد بر مضارع در ماضویت

شاید بتوان معنای دوم در جمله «هل علیه شیئ» را اینگونه تقویت کرد که عبارت «من لم یعرف شیئا» یعنی چیزی را نمی دانسته و در اثر اینکه نمی دانسته عمل نکرده است چون وقتی «لم» بر فعل مضارع وارد می شود ظهور در فعل ماضی پیدا می کند حال برای اموری که معلوم نبوده و عمل نشده از احتیاط سوال نمی شود چون احتیاط مربوط به حین عمل است، پس چون ظاهر این است که از گذشته سوال شده است به همین دلیل می توان گفت این عبارت ظهور در نفی عقاب و تبعات پس از عمل دارد.

بنابراین طبق این تقریب این روایت دلالت بر برائتی می کند که با ادله احتیاط معارضه نمی کند چون همانطور که فرض شده است عدم معرفت به حکم موجب عمل نکردن به آن شده است و این در صورتی است که ادله احتیاط نیز به او نرسیده باشد.

پس اگر بپذیریم که عبارت «لم یعرف شیئا» مربوط به قاصر و غافل نیست در اینصورت این روایت ظهور در احتمال چهارم دارد و قهرا دلالت بر برائتی که معارضه با ادله احتیاط می کند ندارد.

نتیجه نهایی

اما واقع این است که نمی توان احتمال قاصر یا غافل بودن را نفی کرد چون ممکن است همین معنا مراد بوده باشد همانگونه که مرحوم امام می فرمود اگر «لم یَعرِف» قرائت شود ظهور در قاصر بودن دارد البته به نظر ما ظهور در قاصر بودن ندارد بلکه مردد بین آن معنا و معانی دیگر است و اما این مطلب که مرحوم امام فرمود که این عبارت«لاـ یُعرَّف» است نیز دلیلی بر آن وجود ندارد علاوه بر اینکه به حسب ارتکاز ما چنین قرائتی نامأنوس است، پس استدلال به این حدیث نیز بر برائت صحیح نیست.

ص: ۳۵۸

بررسی سندی روایت

عبدالاعلی بن اعین توثیق خاص ندارد و تنها راه حل آن وجود ایشان در تفسیر علی بن ابراهیم و مروی عنه بودن ایشان توسط صفوان است که «لایروون و یرسلون الا عن ثقه».

اما عبارت شیخ مفید در رساله عددیه که محقق خویی«ره» به آن استدلال نموده مبنی بر اینکه این افراد جزء ثقات هستند و مورد طعن قرار نگرفته اند همانطور که قبلا بحث کرده ایم نمی توانیم از آن وثاقت آن افراد را استفاده نماییم.

اصول عملیه/برائت /روایت حفص بن غیاث-سیره متشرعه ۹۵/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /روایت حفص بن غیاث-سیره متشرعه

حدیث دوازدهم: روایت حفص بن غیاث

آخرین حدیث در اثبات برائت در شبهات حکمیه حدیث حفص بن غیاث نخعی می باشد که مرحوم صدوق آن را در کتاب التوحید نقل کرده است؛

«وَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِیِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِیَاثٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ کُفِیَ مَا لَمْ یَعْلَمْ»(۱) .

شهید صدر«ره» می گوید این از بهترین روایات دال بر برائت است.

دلالت بدوی این روایت ظاهر است چون ظاهر آن این است که هر که به آنچه می داند عمل کند نسبت به آنچه که نمی داند کفایت می کند و بازخواست نمی شود پس معلوم می شود چنین شخصی نسبت به احکامی که نمی داند معذور است در نتیجه برائت ثابت می شود.

نکته

عبارت «بما علم» به دو گونه ممکن است قرائت شود؛ یکی اینکه به صورت ثلاثی مجرد «عَلِمَ» قرائت شود و دیگری اینکه به صورت ثلاثی مزید «عُلِّمَ» خوانده بشود، یعنی شارع به او تعلیم داده است.

۱- (۱) - .وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۱۶۴

اشکالات استدلال به روایت حفص بن غیاث

اشکال اول: ورود ادله احتیاط بر این روایت

اگر فرض شود این روایت دلالت بر برائت کند اما برائتی را که بتواند در مقابل ادله احتیاط مقاومت کند ثابت نمی کند، چون اگر ادله احتیاط به کسی رسید آن روایات جزء «ماعلم» می شود پس باید به آن نیز عمل نماید در نتیجه ادله احتیاط وارد بر این روایت می شود، بله کسی که ادله احتیاط را قبول نکند می تواند به این حدیث تمسک نماید و برائت شرعیه را ثابت نماید.

اشکال دوم: عدم شمول روایت نسبت به کسانی که به برخی از معلومات خود عمل نمی کنند

در عبارت «مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِم» «ما» موصوله یا به دلالت وضعی بنابر اینکه از الفاظ عموم باشد و یا به اطلاق دلالت می کند بر اینکه هر کس به هر آنچه که می داند عمل کند نسبت به اموری که نمی داند معذور است، پس اگر کسی به برخی از معلومات خود عمل نکرد در اینصورت معذوریت برای او ثابت نمی شود، بنابراین کسی که عصیان فی الجمله دارد این حدیث دلالت بر نفی عقاب از او نمی کند. بنابراین گویا این معذوریت امتیازی است که خدای متعال به کسی می دهد که به هر چه می دانسته عمل نماید اما برای کسی که به همه معلومات خود عمل نمی کند چنین امتیازی ثابت نمی شود، به خصوص اگر «ما» موصول شامل غیر الزامیات نیز بشود، چون اوحدی از مردم ممکن است چنین ویژگی داشته باشند.

جواب به اشکال دوم

جواب این اشکال این است که به تناسب حکم و موضوع، از این روایت غیر فرائض مقصود نیست، چون ظاهر این است که نسبت به آن احکامی که متعقب به عقوبت هستند معذوریت ثابت می شود اما احکامی که متعقب به عقوبت نیستند از نطاق کلام خارج هستند.

ص: ۳۶۰

ثانیا ظاهر این حدیث شریف این است که نمی خواهد بفرماید همه چیزهایی را که می داند عمل کند بلکه مفاد این حدیث عرفا این است که خدا آنچه از انسان می خواهد این است که به چیزی که می داند عمل کند نه چیزی که نمی داند، پس این حدیث شریف می خواهد مشروط کند به اینکه به همه چیزهایی که می دانید عمل کنید؛

«و الظاهر من الحدیث أنّ المقصود هو أنّ اللّه (تعالی) یکتفی من عبده بالعمل بما علمه، و أنّه لا تبعه علیه من ناحیه ما لا یعلمه، لا بیان أنّ کفایه ما لم یعلم متفرّعه علی العمل بما علم، بحیث لو أتی ببعض المحرّمات لم یکف المحرّم الآخر الّذی لا یعلمه و لا یعلم إیجاب الاحتیاط بشأنه»(۱) .

مرحوم شهید صدر اینگونه ظاهر حدیث را می فهمد اما توضیح علت اینکه ظاهر حدیث اینگونه است شاید ضمیمه دو مطلب به یکدیگر باشد؛ مطلب اول این است که مغروس در اذهان عقلاست که وقتی چیزی را پس از فحص و تفتیش نمی دانیم عقاب بر آن قبیح است اگر نگوییم بالاتر از این است و آن اینکه عقل نیز حکم به قبح عقاب در مورد چنین فردی می دهد اما اگر حکم عقل نیز مورد قبول قرار نگیرد اما عقلایی بودن این مطلب حتی بنابر مبنای حق الطاعه نیز قابل انکار نیست.

از طرف دیگر عقلاء این مطلب را نیز جدّا مستبعد می دانند که موضوع این حدیث کسی باشد که به تمام معلومات خود عمل کند چون ظاهر این است که این حدیث در مقام تشویق و ترغیب است و اینگونه شرط قرار دادن امر مشکلی است که غیر از اوحدی از مردم توان انجام آن را ندارند.

ص: ۳۶۱

۱- (۲) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۲۱

بنابراین این روایت می خواهد بفرماید آنچه که خدا از شما می خواهد عمل بر طبق معلوماتتان است اما نسبت به غیر معلومات تکلیفی ندارید، ذکر این نکته نیز لازم است که علم در این روایت را نیز یا به صورت عرفی باید معنا کنیم تا شامل مورد امارات نیز بشود و یا اینکه بگوییم چون این علم طریقی است پس امارات نیز به جای آن می نشیند در نتیجه فقط یقین مقصود نمی باشد.

بنابراین اگر اینگونه استظهار شود می توان دلالت این روایت بر برائت را ثابت نمود و الا اگر کسی معنای دیگر را نیز احتمال بدهد و آن را ملغی نکند نمی تواند برائت را ثابت نماید.

اشکال سوم: عدم تمامیت استدلال طبق مبنای حق الطاعه

بنابر مسلک حق الطاعه ای ها مثل خود شهید صدر«ره» نمی توان به این روایت تمسک نمود، چون لزوم احتیاط در موارد احتمال تکلیف از موارد «مما علم» است چون علم در این روایت مطلق است چه به مقتضای شرع باشد و چه به مقتضای عقل باشد و طبق مسلک حق الطاعه چون عقل حکم به احتیاط می کند پس نمی توان از این حدیث برائت را ثابت نمود.

جواب اشکال سوم: عرفی نبودن مبنای حق الطاعه

ایشان جواب می دهد که ظاهر عرفی این حدیث این است که مراد از «ما علم» چیزی است که به مقتضای شرع ثابت شده باشد در نتیجه حکم عقل به احتیاط مصداق «ماعلم» نیست، چون خلاف متفاهم عرفی است علت آن نیز این است که حق الطاعه به هیچ عنوان به ذهن عرف نمی رسد بلکه یک مطلب دقیق عقلی است؛

«و إدخال حكم العقل بأصاله الاحتياط فی ما قصد به من عنوان (ما علم) فی هذا الحديث أيضا خلاف المتفاهم العرفیّ »(۱) .

پس اشکال دوم و سوم قابل دفع است اما اشکال اول قابل دفع نیست.

اشکال چهارم: اشکال سندی

و اما اشکال چهارمی که در مقام است این است که سند این روایت محل کلام است

چون مشتمل بر قاسم بن محمد اصبهانی معروف به کاسولا است که نجاشی در مورد او فرموده: «و هو غير مرضی»(۲) ، حال اگر غیر مرضی از حیث روایت باشد در اینصورت تضعیف است اما اگر غیر مرضی در عقیده باشد در اینصورت تضعیف از حیث مخبری نیست لکن اشکال این است که در هر صورت ایشان توثیقی در کتب رجال ندارد، پس این شخص یا جرح دارد و یا لااقل توثیق ندارد.

حفص بن غیاث نخعی نیز از عامه است ولی گفته شده که کتاب او معتمَد است و کسی که کتاب معتمَد دارد ملازمه عادیه دارد با اینکه اهل امانت و وثاقت باشد، علاوه بر اینکه در تفسیر علی بن ابراهیم نیز وجود دارد، پس بعید نیست که بگوییم از ناحیه حفص بن غیاث سند این روایت اشکال ندارد اشکال فقط در ناحیه قاسم بن محمد می باشد، پس به این حدیث نیز نمی توان استدلال نمود.

نتیجه نهایی از دلیلیت کتاب و سنت

بحث از نصوص-کتابا و سنتا- پایان یافت و نتیجه این شد که فی الجمله بر اثبات برائت در شبهات حکمیه روایت وجود دارد و آن هم حدیث رفع بود که با برطرف کردن برخی از مشکلات می توانست برائت را ثابت نماید.

ص: ۳۶۳

۱- (۳) - .مباحث الأصول -قواعد (قاعده میسور قاعده لاضرر)، ج ۳، ص: ۳۲۱

۲- (۴) -رجال النجاشی ص۳۱۶.

سوم: دلیل سیره

تقریب اول سیره

پس از بررسی دلیلیت کتاب و سنت، سومین دلیلی که برای اثبات برائت به آن استدلال شده سیره متشرعه است که شیخ اعظم«ره» آن را در یکی از وجوه تقریر اجماع ادراج کرده است، لکن حق این است که این دلیل را باید از بحث اجماع جدا کرد چون اجماع اتفاق اهل حل و عقد و اتفاق نظر همه علماست اما سیره متشرعه مربوط به همه متشرعه است. شیخ اعظم«ره» ادعا می کند که سیره متشرعه از زمان معصومین علیهم السلام بر این بوده که اگر بعد از فحص، دلیلی به آنها بر وجوب یا حرمت نمی رسید خود را ملزم به احتیاط نمی دیدند و یا اگر کسی احتیاط نمی کرد امر به معروف و نهی از منکر نمی کردند، حال این سیره کاشف است از اینکه تلقی متشرعه که اهتمام به عمل شرع دارند از معصومین علیهم السلام بوده است، سپس ایشان پا را فراتر می گذارد و می گوید این سیره فقط اختصاص به مسلمین ندارد بلکه سیره ادیان دیگر نیز می باشد؛

«فإنّ سیره المسلمین من أوّل الشریعه بل فی کلّ شریعه علی عدم الالتزام و الإلزام بترک ما یحتمل ورود النهی عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان، و أنّ طریقه الشارع کانت تبلیغ المحرّمات دون المباحات؛ و لیس ذلک إلّا لعدم احتیاج الرخصه فی الفعل إلی البیان و کفایه عدم النهی فیها»(1) .

اشکالات تقریب اول

اشکال اول

معلوم نیست ادیان و شرایع دیگر به عنوان متشرعه چنین سیره ای داشته اند.

ص: ۳۶۴

۱- (۵) - .فرائد الأصول، ج ۲، ص: ۵۵

اشکال دوم

بر فرض که این صغرا پذیرفته شود لکن معلوم نیست این سیره از شارع تلقی شده باشد بلکه ممکن است به دلیل قاعده قبح عقاب بلابیان بوده باشد.

جواب به اشکال دوم

ممکن است گفته شود این اشکال در صورتی است که صغری بما انهم متشرعه احراز نشده باشد اما اگر فرض شد سیره بما انهم متشرعه احراز شده است در اینصورت متشرعه از باب وظیفه دینی در موارد عدم علم برائت را جاری می دانسته اند.

اشکال سوم

با توجه به این منبع عقلی و عقلایی کشف نمی کنیم که این سیره متشرعه است بلکه این سیره بما انه من العقلاست بنابراین سیره متشرعه در اینجا ثابت نیست.

تقریب دوم سیره

در این تقریب یک قضیه منفصله سه فرضیه ای گفته می شود و آن اینکه عملی که از متشرعه دیده می شود یا از باب مشترعه بودن آنها و یا بر اساس عقل آنها و یا از باب بناء عقلاء آنهاست، اگر این سیره بر اساس عقل باشد که کشف از حکم شرعی نمی کند اگر از باب بناء عقلاء باشد چون شارع ردع نکرده پس کاشف از امضای شارع می شود و اگر از باب متشرعه باشد کاشف از این است که آن را از شارع گرفته است بنابراین بر اساس این عمل خارجی معلوم می شود که چنین چیزی درست است چون یا عقل حکم به آن کرده و یا عقلاء می گویند و شارع از آن ردع نکرده است و یا متشرعه بما هم متشرعه چنین چیزی را می گویند که در اینصورت اخذ از شارع کرده اند.

تقریب سوم سیره

سیره عقلاء بر این است که در مواردی که علم به حکمی ندارنـد برائت جاری می کننـد و شارع نیز از این سـیره ردعی نکرده است مخصوصـا که ادله برائت نیز آن را امضـا کرده انـد، البته این بیـان متوقف بر این است که ادله احتیـاط پـذیرفته نشود و یا گفته شود ادله احتیاط توان ردع این سیره را ندارد.

اصول عملیه/برائت /سیره ۹۵/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /سیره

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اثبات برائت شـرعیه توسط سـیره متشـرعه بود، شـیخ اعظم«ره» مدعی بود که سیره متشرعه از ابتدای اسلام بر این بوده که در جایی که دلیل بر حکم واقعی ارائه نمی شـد بعد از فحص برائت جاری می نمودند و خود را ملزم به محتمل الوجوب یا محتمل الحرمه نمی دیدند، بلکه ایشان ادعا کرد متشرعین به ادیان دیگر نیز این سیره را دارند.

اشـکال اول این بود که با توجه به حکم عقل یا عقلاء بر برائت احراز اینکه متشـرعه بما هم متشـرعه چنین سیره ای دارند و آن سیره را از شارع اتخاذ کرده اند ممکن نیست.

اشکال دوم نیز این است که سلمنا که این سیره وجود داشته باشد لکن حکم سیره متشرعه نیز حکم اجماع است، پس همانطور که اجماع مـدرکی یا محتمل المـدرک اعتبار نـدارد سـیره نیز نبایـد محتمل المدرک باشد و الا اعتبار به همان مدرک است و مازاد بر آن، چیز دیگری ثابت نمی شود، و چون در این مساله ادله دیگری نیز وجود دارد به همین دلیل ممکن است این سـیره مسـتند به آن ادله بوده باشـد، بنـابراین در این موارد نیز سـیره اثبات نمی شود، بله یک احتمال وجود دارد و آن اینکه اگر ادله آنها نزد ما مناقشه داشـته باشد ممکن است گفته شود سیره عقلاء مستند به آن ادله نبوده و احتمال مدرکی بودن آن منتفی می شود الا اینکه ممکن است گفته شود سـیره عقلاء کاشف از این است که مناقشه ما در آن دلیل اشتباه می باشد پس یا آن دلیل به همراه قرینه ای بوده که به مـا نرسـیده و یـا اینکه این کلام دارای همین معناست و لکن بر ما مخفی مانـده است و به ذهن ما منتقل نمی شود، چون اسـتناد به آن دلیل امری حسـی است که اشـتباه همه متشـرعه در آن بعید است، بله در امور عقلیه اجماع ممکن نیست چون افراد مختلفی ممکن است در آن امور خطـا کننـد امـا در امور حسـی خطای همه به سـبب حساب احتمالات تحقق پیدا نمی کند.

ص: ۳۶۶

این، بیان اول از سیره یعنی سیره متشرعه بود که مورد اشکال قرار گرفت.

بیان دوم: سیره عقلاء

سیره عقلای عالم بر این است که در مواردی که فرمان مولا به عبد نرسید عبد را مستحق عقاب نمی دانند و برای مولا نیز عقاب عبد را تجویز نمی کنند اگر چه گفته شود عقل چنین حکمی نمی کند، این سیره نیز چون در مرأی و مسمع معصوم بوده و ردع نشده است به همین دلیل رضایت شارع نسبت به آن احراز می شود.

اشکالات بیان دوم

اشکال اول: ورود ادله احتیاط بر سیره عقلاء

آنچه که در بناء عقلاست این است که اگر مولا نه تکلیفش به عبد برسد و نه خودش در مقام شک در تکلیف راه حلی ارائه داده باشد در اینصورت حق مواخذه ندارد اما اگر خودش گفته باشد در موارد شک در تکلیف باید احتیاط کنید در اینصورت بناء عقلاء بر قبح مواخذه نیست.

پس برائتی که از این راه ثابت می شود برائتی نیست که در مقابل ادله احتیاط بایستد بلکه ادله احتیاط وارد بر آن می شود.

اشکال دوم: ردع سیره با ادله احتیاط

اشکال دوم این است که این سیره در نظر اخباریین مردوع به ادله احتیاط است در حالیکه سیره ای حجت است که مردوعه نباشد، بله اگر کسی دلالت آن ادله بر احتیاط را قبول نکند این اشکال مرتفع می شود بلکه اگر دلالت برخی از ادله احتیاط را قبول کنیم ولی اشکال سندی به آنها داشته باشیم در اینصورت نیز همانطور که در باب سیره بحث می شود که وجود روایت ضعیف در ردع سیره کافی است اشکال مردوعه بودن باز می گردد، چون محتمل است شارع ردع کرده باشد و بقایای ردع به ما رسیده باشد، بنابراین امضای شارع احراز نمی شود.

دلیل چهارم: قاعده ملازمه

دلیل چهارم بر اثبات برائت شرعیه قاعـده ملازمه بین حکم عقل و حکم شـرع می باشـد با این بیان که عقل، قبـح مواخـذه در صورت عـدم بیـان را یا درک می کنـد و یا به آن حکم می کنـد-بنابر دو مبنایی که در این باره وجود دارد- و به ضم «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» می گوییم شارع نیز همین را می گوید، ترتیب منطقی این دلیل بدین قرار است:

صغری: العقل یُدرک أو یحکم بقبح العقاب بلابیان.

کبری: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع.

نتیجه: ان الشارع یحکم بعدم العقاب بلابیان فثبتت البرائه الشرعیه.

اشکال به دلیل سوم

اشکال اول: اختلافی بودن صغری

در اینکه عقل حکم به قبح عقاب بلابیان کند بین بزرگانی مثل شهید صدر«ره» و محقق داماد«ره» که قائل به حق الطاعه هستند و بین مشهور اختلاف می باشد که تفصیل و بررسی آن در بحث برائت عقلیه خواهد آمد.

اشکال دوم: عدم ثبوت کبری

این کبری که«کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» ثابت نیست و دلیلی ندارد اگرچه ما به غلظتی که محقق اصفهانی«ره» قائل است و می گویـد: «کـل مـا حکم به العقـل لم یحکم به الشـرع» یعنی قائل به ملازمه بین وجود حکم عقل و عـدم وجود حکم شرع است قائـل نیستیم، ولی آنچه که در اینجـا هست این است که چه دلیلی بر این است که شـارع بمـا انه شارع چنین حکمی بدهـد؟ بله شـارع بمـا انه عاقـل مثل دیگر عقلاء چنین حکمی می دهـد اما دلیلی بر اینکه شارع بما هو شارع نیز همان حکم را جعل نمایـد وجود نـدارد چون به قول شـهید صدر«ره» تارتا اهتمام شارع به این مطلب مازاد بر این که عقل حکم نماید نیسـت در اینصورت شـارع واگـذار می کنـد به همـان چیزی که عقـل آن را می فهمـد به این معنـا که مانعی برای جعل شارع در این موارد وجود نـدارد امـا ملزمی نیز بر آن نیست و تارتـا شـارع مـازاد بر حکم عقـل اهتمـام بر مطلبی دارد در اینصورت داعی بر جعل شـرعی وجود دارد، بنابراین از راه قاعده ملازمه نیز نمی توان برائت شـرعیه را ثابت نمود، البته همانطور که بیان شد نمی گوییم هر جا حکم عقل وجود دارد حکم شرع وجود ندارد بلکه می گوییم کاشفی از حکم شرع وجود ندارد.

اشکال سوم: عدم جریان ملازمه در سلسله معالیل

قبل از بیان اشکال سوم ذکر این نکته لازم است که کسانی که قائل به ملازمه هستند مصب این قاعده را سلله علل می دانند نه سلسله معالیل احکام، سلسله علل یعنی مصالح و مفاسدی که مناطات احکام هستند و باعث جعل احکام می شوند مثل قبح ظلم که وقتی عقل، قبح آن را در حد مفسده ملزمه درک کرد شرع نیز حکم به حرمت آن می کند این مورد قاعده ملازمه است و کشف می کند که شارع نیز برای ظلم جعل حرمت می کند اما در سلسله معالیل بعد از اینکه فرض شد حکمی مثل صلاه وجود دارد اگرچه عقل حکم به اطاعت از آن احکام می کند چون اطاعت از مولا عدل است و معصیت مولا ظلم است لکن این مورد مصب قاعده ملازمه نیست، فلذا وجوب اوامر مولا حکم عقل است اما از این حکم عقلی کشف نمی کنیم که شارع نیز حکم به وجوب اطاعت می کند به همین دلیل اوامر اطاعت در قرآن و روایات را حمل بر ارشاد می کنیم چون اگر قاعده ملازمه در این موارد نیز جاری باشد باید شارع غیر نهایت حکم داشته باشد چون مثلا اگر شارع امر به صلاه کرده باشد و سپس بفرماید:«اطع امری بالصلاه» در اینصورت خود «اطع» نیز یک امر دیگر است در نتیجه امر شرعی دیگری نیز باید به اطاعت تعلق گرفته باشد در نتیجه تسلسل لازم می آید و تسلسل نیز امر محالی است، حال مانحن فیه یعنی مساله برائت مربوط به سلسله معالیل است چون فرض این است که حکمی وجود دارد اما برای ما معلوم نیست در اینصورت حکم عقل به قبح عقاب بلابیان مربوط به مرحله معالیل می باشد در نتیجه مساله برائت از موضوع قاعده ملازمه حکم عقل و شرع خارج می شود.

ص: ۳۶۹

اصول عملیه/برائت /اجماع ۹۵/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /اجماع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در دلیـل چهارم بر برائت شرعیه بود این دلیل اسـتدلال به قاعـده ملازمه عقلیه بود مبنی بر اینکه عقل در موارد شک در حکم الزامی بعـد از فحص حکم به برائت می کند و با ضـمیمه قاعده کل ما حکم به العقل حکم به الشـرع اثبات می کنیم که برائت شرعیه نیز ثابت است.

اشـکالاتی به این دلیـل وارد شـد، اشـکال اول این بود که این مبنا مبنی بر این است که قائل به حق الطاعه نباشـیم و الا صـغری مقبول نیست، اشکال دوم اشکال کبروی بود یعنی قاعده کل ما حکم به العقل حکم به الشرع صحیح نیست.

جواب اشکال دوم: اثبات قاعده ملازمه به کمک روایات

درست است که از حیث هـو هو قاعـده ملازمه ثـابت نیست یعنی به صـرف حکم عقـل دلیلی نـداریم بر اینکه شـارع نیز جعل حکم فرموده است امـا اگر روایـاتی که دلالـت می کنـد بر اینکه هر واقعه ای نزد شـارع یـک حکم شـرعی دارد به حکم عقل ضمیمه شود در اینصورت می توان گفت شارع نیز مطابق با همان حکم عقلی جعل حکم می فرمایـد. مثلا در مواردی که عقل قبـح یـا مفسـده ملزمه چیزی را درک می کنـد امکـان نـدارد حکم شارع مخالف با حکم قطعی عقل باشـد، مثلا اگر عقل می گویـد ظلم قبیـح است ملازمه ای بین این حکم عقل و حکم شـرع به حرمت ظلم وجود نـدارد، اما چون خود شارع فرموده من در همـه جـا حکم دارم پس معلـوم می شـود در مـورد ظلم نیز حکم دارد، حـال امکـان نـدارد حکم شـارع در مـورد ظلم مثلا وجوب یا استحباب باشد که با حکم قطعی عقل مخالف دارد، پس در این موارد به ضـمیمه آن روایات-اگر سند و دلالت آن روایات پذیرفته شود- می توان گفت حکم شـرع حتما موافق با حکم عقل است. و یا اگر عقل مصـلحت ملزمه چیزی را درک نمود در اینصورت امکان ندارد شارع حکمی بر خلاف آن حکم عقل جعل نماید.

ص: ۳۷۰

بنـابراین بـا عقـل غیر مسـتقل می توان به حکم شارع دست پیـدا کرد و الا به مجرد وجود حکم عقلی نمی توان آن حکم را به شارع نیز نسبت داد.

جواب اشکال سوم: عدم دلیل بر اطلاق قاعده تلازم نسبت به سلسله علل

همانگونه که در اشـکال سوم بیان شد مصب قاعده ملازمه سلسـله علل احکام است نه سلسـله معالیل و این سخن در مانحن فیه نیز وجود دارد چون بحث از برائت و احتیاط مربوط به سلسله معالیل است به این دلیل که این بحث بعد از فراغ از حکم مطرح

می شود نه اینکه بحث در مبادی احکام باشد، اگر اطلاق این سخن که مصب قاعده احکام همیشه در سلسله علل است نه معالیل پذیرفته شود در اینصورت این اشکال وارد می شود، اما اشکال این است که دلیلی بر این مطلب که گفته شود هر چه در سلسله معالیل است از مصب قاعده ملازمه خارج است وجود ندارد، بلکه هر جا در قاعده ملازمه محذور وجود داشت آن را کنار می گذاریم اما اگر محذوری از این قاعده وجود نداشت آن را جاری می کنیم مثلا وجوب مقدمه که عقل وجوب اتیان آن را درک می کند در سلسله معالیل است یعنی عقل وقتی وجوب احتیاط را از دلیل شرعی فهمید حکم به وجوب مقدمات آن می کند، حال اگر روایاتی دلالت بر وجوب مقدمه واجب کند در اینصورت اشکالی ندارد بلکه جایی اشکال دارد که شارع جعل حکم کند که مثل «اطع» باشد چون همانگونه که در جلسه قبل گذشت مستلزم اشکال تسلسل می شود، بنابراین احتجاج به اطلاق این سخن که در سلسله معالیل نمی توان به قاعده ملازمه تمسک نمود یک احتجاج جدلی است یعنی هر کس در اصول این اطلاق را قبول دارد می توان به او این اشکال را کرد که قاعده ملازمه در بحث برائت مورد استناد واقع نمی شود چون در سلسله معالیل است.

دلیل پنجم: اجماع

دلیل دیگر بر برائت شرعیه اجماع است که شیخ اعظم«ره» فرموده دو تقریر دارد، اگر چه محقق خویی«ره» فرموده سه تقریر وجود دارد، بحث اضافه ای که مرحوم شیخ بیان کرده این است که راه کشف این اجماع چیست؟ سپس ایشان سه راه برای کشف و اثبات این اجماع بیان کرده است ولی ابتدا تقاریر این اجماع را بیان می کنیم.

تقاریر سه گانه اجماع

تقریر اول

تقریر اول این است که همه علما-اعم از اصولیون و اخباریون- اتفاق نظر دارند که هر جا حکم شارع -نه بنفسه و نه بطریقه- روشن نشد عقاب در آنجا قبیح است یا به عبارت بهتر استحقاق عقاب در آنجا وجود ندارد؛

«الأول دعوی إجماع العلماء کلهم من المجتهدین و الأخباریین علی أن الحکم فیما لم یرد فیه دلیل عقلی أو نقلی علی تحریمه من حیث هو و لا علی تحریمه من حیث إنه مجهول الحکم هی البراءه و عدم العقاب علی الفعل»(۱) .

محقق خویی«ره» تعبیر بهتری برای این تقریر استفاده نموده چون در عبارت «تحریمه من حیث إنه مجهول الحکم» مسامحه ای وجود دارد به همین دلیل ایشان گفته حکم شرعی نه به عنوان واقعی معلوم باشد و نه به عنوان طریق به آن معلوم باشد؛

«الأوّل: دعوی اتفاق الاصولیین والأخباریین علی قبح العقاب علی مخالفه التکلیف غیر الواصل إلی المکلف بنفسه ولا بطریقه»(۲) .

اشکال اول تقریر اول

این سخن درست است اما این مساله عقلیه است نه مساله شرعیه و اجماع بر مساله عقلیه، دلیل بر حکم شرع نیست.

۱- (۱) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۲

۲- (۲) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۳۲۷

اشکال دوم تقریر دوم

اشکال دوم این است که این اجماع، اجماع بر کبری است که اگر حکم شارع بنفسه یا بطریقه به شما نرسیده بود در اینصورت عقاب قبیح بود لکن اشکال در صغری است چون اگر شارع در این موارد جعل احتیاط کرده باشد درست است که حکم واقعی «بنفسه» به ما نرسیده اما حکم شارع «بطریقه» به ما رسیده است، چون شارع با ادله احتیاط می گوید من دست از حکم واقعی در صورت عدم علم نیز برنداشته ام پس این تقریر به گونه ای نیست که اصولی بتواند به وسیله آن در مقابل اخباری استدلال به برائت نماید.

تقریر دوم

این تقریر فقط در مصباح الاصول ذکر شده و در رسائل نیامده است، و آن اینکه اجماع وجود دارد بر اینکه هر چیزی که نه علم و نه طریق به سوی به آن وجود ندارد حلال واقعی است؛

«الثانی: دعوی الاتفاق علی أنّ الحکم الشرعی المجعول فی موارد الجهل بالأحکام الواقعیه وعدم وصولها بنفسها ولا بطریقها هو الاباحه والترخیص»(۱) .

اشکال اول تقریر دوم

اشکال این تقریر نیز این است که این اجماع اتفاق بر کبری است اما اخباری در مقام صغری ادعای وجود ادله احتیاط می کند پس این اجماع فایده ای برای اصولی ندارد.

اشکال دوم تقریر دوم

چنین کبرایی که در موارد شک در حکم واقعی اتفاق بر وجود اباحه واقعیه باشد ثابت نیست، به همین دلیل چون چنین ادعای اجماعی ادعایی موهون است شیخ اعظم«ره» آن را ذکر نکرده است.

تقریر سوم

اجماع وجود دارد بر اینکه حکم ظاهری در موارد عدم وصول حکم واقعی ترخیص و برائت می باشد، در اینصورت این اجماع می تواند دلیلی باشد که در مقابل ادله احتیاط قرار می گیرد و با آن معارضه می کند چون اجماع وجود دارد بر اینکه در همه موارد شبهه حکمیه برائت ثابت است و احتیاط ثابت نیست پس اگر اخباری ها ادله احتیاط را ذکر کردند به آنها گفته می شود به قرینه اجماع باید ادله احتیاط حمل بر استحباب شوند و یا اگر قابلیت حمل بر استحباب ندارند چون مخالف با اجماع هستند حجیت آنها ساقط می شود؛

۱- (۳) - .همان

«الثـانی دعـوی الإجمـاع علی أن الحکـم فیمـا لـم یرد دلیـل علی تحریمـه مـن حیـث هـو هـو عـدم وجـوب الاحتیـاط و جـواز الارتکاب»(۱) .

محقق خویی«ره» نیز می گوید:

«الثـالث: دعوی الاتفـاق علی أنّ الحکم الظاهری المجعول فی موارد الجهل بالأحکام الواقعیه وعـدم وصولها بنفسـها هو الاباحه والترخیص»(۲) .

اشکال تقریر سوم

اشـکال این تقریر در این است که صـغرای چنین اجماعی محقق نشده است چون اخباریون که از اجله اصـحاب علما هسـتند با این اجماع مخالف هستند و می گویند در موارد شبهات حکمیه احتیاط واجب می شود؛

«وهـذا الاتفـاق لو ثبت لأفاد، ولکنّه غیر ثابت، کیف وقـد ذهب الأخباریون وهم الأجلاء من العلماء إلی أنّ الحکم الظاهری هو وجوب الاحتیاط»(۳) .

اصول عملیه/برائت /اجماع ۹۵/۱۲/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اصول عملیه/برائت /اجماع

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اسـتدلال به اجماع برای اثبات برائت شـرعیه بود، همانگونه که بیان شد سه تقریر برای اجماع وجود دارد که دو تقریر از آنها مشترک بین شـیخ اعظم«ره» و محقق خویی«ره» است و یکی از آنها اختصاص به محقق خویی دارد. نکته مهمی که در اینجا وجود دارد راه به دست آوردن و احراز صغرای اجماع می باشد، شیخ اعظم«ره» سه راه برای احراز اجماع بیان می کند؛

وجوه تحصیل اجماع بر برائت در شبهات حکمیه

وجه اول: مراجعه به کلمات اصحاب

راه اول برای احراز اجماع این است که به موارد مختلف فقهی که نصـی در آنجا وجود ندارد مراجعه کنیم و ببینیم آیا فقها در آن موارد فتوای به احتیـاط داده انـد یـا قائـل به برائت شـده انـد؟ ایشـان می گویـد وقتی به کلمـات اصـحاب مراجعه می کنیم ملاحظه می شود که قدمای اصحاب مثل ابن ولید«ره»، شیخ صدوق«ره»، پدر ایشان و یا سید رضی و سید مرتضی«ره»، سید بن زهره«ره»، شیخ مفید«ره»، مرحوم کلینی، شیخ طوسی«ره» و بزرگانی مثل این افراد که چه بسا عصر غیبت صغری و اوایل غیبت کبری را درک کرده انـد در مواردی که نصـی بر وجوب یا حرمت نبوده به هیـچ وجه فتوای به وجوب احتیاط نداده اند، پس،

از این فتاوا که از ابتدای فقه تا پایان وارد شده کشف می شود که آنها مرجع در این موارد را حکم عقل بر برائت می دانند در نتیجه از این استقرا ثابت می شود که اجماع قدما بر برائت بوده است؛

ص: ۳۷۴

۱- (۴) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۲

۲- (۵) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۳۲۷

۳- (۶) - .همان

«و تحصیل الإجماع بهذا النحو من وجوه: الأول ملاحظه فتاوی العلماء فی موارد الفقه فإنک لا تکاد تجد من زمان المحدثین إلی زمان أرباب التصنیف فی الفتوی من یعتمد علی حرمه شی ء من الأفعال بمجرد الاحتیاط نعم ربما یذکرونه فی طی الاستدلال فی جمیع الموارد حتی فی الشبهه الوجوبیه التی اعترف القائلون بالاحتیاط بعدم وجوبه فیها و لا بأس بالإشاره إلی من وجدنا فی کلماتهم ما هو ظاهر فی هذا القول»(۱) .

استناد به کلام مرحوم کلینی

سپس مرحوم شیخ از باب نمونه برخی از کلمات قدما را ذکر می کند، مثلا مرحوم کلینی در مقدمه کافی می گوید هر جا اخبار تعارض داشت حکم، تخییر است، مرحوم شیخ در مورد مرحوم کلینی می گوید: «و لم یلزم الاحتیاط» که در برخی نسخ «یلتزم» آمده است، یا به این معنا که دیگران را ملزم به احتیاط نکرده و یا به این معنا که خود ایشان در مقام عمل ملتزم به احتیاط نشده است، با اینکه اخبار داله بر وجوب احتیاط وجود دارد ولی ایشان قائل به تخییر شده است، سپس مرحوم شیخ می گوید ظاهر این است که هر کسی که در باب تعارض قائل به عدم وجوب احتیاط شده در شبهات حکمیه نیز قائل به عدم وجوب احتیاط می باشد؛

«فمنهم ثقه الإسلام الکلینی رحمه الله حیث صرح فی دیباجه الکافی بأن الحکم فیما اختلف فیه الأخبار التخییر. و لم یلزم الاحتیاط مع ورود الأخبار بوجوب الاحتیاط فیما تعارض فیه النصان و ما لم یرد فیه نص بوجوبه فی خصوص ما لا نص فیه فالظاهر أن کل من قال بعدم وجوب الاحتیاط هناک قال به هنا»(۲) .

ص: ۳۷۵

۱- (۱) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۲

۲- (۲) -همان.

اشکال: عدم صحت استناد به کلام مرحوم کلینی

استناد به فرمایش مرحوم کلینی مشکل است، چون مرحوم کلینی اگر در موارد تعارض نصین قائل به تخییر شده به دلیل وجود روایات است چون با تخییر، راه برای رسیدن به حکم واقعی وجود دارد، به همین دلیل حکم به احتیاط نکرده است چون احتیاط در جایی است که حجت وجود ندارد ولی در باب تعارض که می توان با اخذ به یکی اتخاذ حجت کرد در اینصورت جای مراجعه به برائت یا احتیاط نیست، بنابراین تخییر در متعارضین ملازمه با حکم به برائت در شبهات حکمیه که یک حکم ظاهری است ندارد.

استناد به کلام شیخ صدوق«ره»

کلام دیگر از مرحوم صدوق در کتاب الاعتقادات است که شیخ مفید«ره» در تصحیح الاعتقاد آن را تصحیح فرموده است، ایشان فرموده: «اعتقادنا أن الأشیاء علی الإباحه حتی یرد النهی»، یعنی اعتقاد ما معاشر امامیه بر این است که در مواردی که نهی وارد نشده اباحه ثابت است، حال اگر مقصود ایشان از نهی، حرمت باشد این ادعا مخصوص شبهات تحریمیه می شود، اما اگر گفته شود این نهی از باب مثال است و در اینجا به معنای مطلق حکم است و یا گفته شود نهی شامل ترک نیز می شود در اینصورت، هم شبهات وجوبیه و هم شبهات تحریمیه را شامل می شود.

مرحوم شیخ می گوید از این عبارت معلوم می شود که فقط نظر مرحوم صدوق اینگونه نیست بلکه نظر والد و مشایخ ایشان نیز همین است، چون در جایی که ایشان با والد یا مشایخ خود اختلاف دارد می گوید: «والذی اعتقده و افتی به» و نمی گوید: «اعتقادنا»، پس معلوم می شود نظر مشایخ و پدر ایشان نیز بر برائت است، بنابراین این عبارت عبارت بابرکتی است چون نظر فقهای متعددی از آن استفاده می شود؛

«(و منهم الصدوق رحمه الله فإنه قال اعتقادنا أن الأشياء على الإباحه حتى يرد النهى).

و يظهر من هـذا موافقه والـده و مشـايخه لأـنه لا يعبر بمثل هـذه العباره مع مخالفته لهم بل ربما يقول الـذى اعتقـده و أفتى به و استظهر من عبارته هذه أنه من دين الإماميه»(۱) .

استناد به کلام سیّدان

از کلاـم سـید مرتضـی«ره» در الـذریعه و ابوالمکارم ابن زهره نیز اسـتفاده می شود که فرموده انـد عقل مسـتقل به اباحه اموری است که در مورد آنها طریقی وارد نشده است چه طریق شرعی و چه طریق عقلی و در این موارد قائل به احتیاط نشده اند؛

«و أما السـیدان فقـد صـرحا باسـتقلال العقل بإباحه ما لا طريق إلى كونه مفسـده و صـرحا أيضا فى مسأله العمل بخبر الواحد أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعه رجعنا فيها إلى حكم العقل»(۲) .

استناد به کلام شیخ مفید«ره» و شیخ طوسی«ره»

سپس مرحوم شـیخ اسـتناد به کلام شـیخ طوسـی«ره» و اسـتاد ایشان شـیخ مفیـد«ره» می کند و می گوید آنها نیز می گویند در مواردی که دلیلی وجود ندارد اباحه ثابت است؛

«و أما الشـيخ قـدس سـره فإنه و إن ذهب وفاقا لشـيخه المفيد رحمه الله إلى أن الأصل فى الأشـياء من طريق العقل الوقف إلا أنه صرح فى العده بأن حكم الأشـياء من طريق العقل و إن كان هو الوقف لا يمتنع أن يدل دليل سمعى على أن الأشياء على الإباحه بعد أن كانت على الوقف بل عندنا الأمر كذلك و إليه نذهب انتهى»(۳) .

ص: ۳۷۷

۱- (۳) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۳

۲- (۴) -همان.

۳- (۵) - همان.

بنابراین با توجه به نظر این بزرگان می توان گفت اجماع بر برائت وجود دارد و آنچه که در اجماع سبب اعتماد می شود کلام قدمای اصحاب است و اجماع متاخرین به تنهایی کافی نیست.

استناد به کلام برخی از متاخرین

سپس مرحوم شیخ می گوید اگر کلام متاخرینی مثل علامه«ره» و محقق«ره» و شهیدین«ره» را نیز ملاحظه کنیم می بینیم آنها در شبهات حکمیه همین قول برائت را پذیرفته اند؛

«و أما من تأخر عن الشیخ رحمه الله کالحلبی و العلامه و المحقق و الشهیدین و غیرهم فحکمهم بالبراءه یعلم من مراجعه کتبهم»(۱) .

اشکال در کلام محقق حلی«ره»

بله مشکله ای در اینجا وجود دارد و آن اینکه محقق حلی«ره» که به او به دلیل تضلع در فقه لسان القدما گفته می شود و حلقه واسط بین قدما و متاخرین است(۲) ، ایشان در معارج الاصول اسناد به جمعی از علما داده که آنها قائل به احتیاط هستند؛

۱- (۶) - همان.

۲- (۷) -نقل شده که کسی به آیت الله بروجردی«ره» گفته بود آیا شما می توانید مثل شرایع بنویسید؟ و ایشان پاسخ داده بود من یک صفحه نیز مثل شرایع نمی توانم بنویسم، خودم هم از مرحوم آیت الله بدلا که از اطرافیان آیت الله بروجردی بود شنیدم که ایشان ما را جمع کرد تا یک رساله عربی بنویسیم و هر روز نظارت می کردند تا این متن عربی جامع و مانع باشد اما پس از مدتی آن را رها کردند و گفتند این کار شدنی نیست، البته برخی از این مطالب ممکن است مبالغه باشد ولی در هر حال حاکی از قوّت و اشراف محقق حلی«ره» می باشد.

«و بالجمله لا نعرف قائلا معروفا بالاحتیاط و إن کان ظاهر المعارج نسبته إلی جماعه»(۱) .

جواب به اشکال فوق

والذی یسهل الختم این است که به محقق حلی«ره» در معتبر که کتاب استدلالی فقهی در شرح مختصر النافع ایشان است نسبت داده شده که ایشان تفصیل داده به اینکه اگر در مساله ای که عام الابتلاء بود دلیل نرسیده بود در اینصورت برائت ثابت است، اما اگر مساله ای مورد شک واقع شده بود که عام الابتلاء نیست در اینصورت احتیاط ثابت است، از این تفصیل معلوم می شود که قول ایشان در معارج قول قطعی نیست و الا در اینجا تفصیل نمی داد، چون تفصیل ایشان مستلزم تاسیس قول ثالث است، پس معلوم می شود ادعای اجماع ایشان مبتنی بر تتبعات کلام قدما نبوده است و همچنین اینکه گفته جماعتی قائل به احتیاط شده اند نیز معلوم می شود از روی دقت نبوده است و الا اگر هر دو کلام ایشان از روی تتبع و دقت بود اجماع مرکبی در این مساله شکل می گرفت که تاسیس قول ثالث را غیر مجاز می کرد، در نتیجه عبارت مرحوم محقق در معارج منافاتی با تتبع ما و اطمینان به اجماع ندارد.

اشکال به وجه اول: مقطوع المدرک یا محتمل المدرک بودن اجماع فقها

ظاهرا مرحوم شیخ به همین مقدار که اجماع فقها بر برائت وجود دارد اعتماد نموده و حجیت آن را بر قول به برائت پذیرفته است لکن نمی توان به این اجماعات اعتماد نمود چون این موارد محتمل المدرک یا مقطوع المدرک است، البته محتمل المدرک یا مقطوع المدرک بودن مضر به اصل تحصیل اجماع نیست پس صغری تمام است اما اشکال این است که این اجماع، کاشف از قول معصوم نیست.

ص: ۳۷۹

۱- (۸) - همان.

وجه دوم: تحصیل اجماع از راه حساب احتمالات

در این راه مسائل فقهی تک تک بررسی نمی شود بلکه وجدان شهرت فقها بر برائت مورد ملاحظه قرار می گیرد چون اقوال بزرگانی از قدما که برای اثبات اجماع بیان کردیم لااقل شهرت را اثبات می کند علاوه بر اینکه بسیاری از بزرگان ادعای اجماع کرده اند یعنی اجماع منقول در مساله وجود دارد، در نتیجه از ضمیمه شهرت محصلی که برای خودمان محقق شده و اجماع منقول در کلام بزرگان برای ما اطمینان به برائت ایجاد می شود، بنابراین از این راه نیز می توان به اجماع محصل دست پیدا کرد.

«الثانی الإجماعات المنقوله و الشهره المحققه فإنها قد تفید القطع بالاتفاق و ممن استظهر منه دعوی ذلک الصدوق رحمه الله فی عبارته المتقدمه عن اعتقاده»(۱) .

وجه سوم: اجماع عملی

راه سوم تحصیل اجماع، اجماع عملی بزرگان است که کاشف از رضایت معصوم علیه السلام است؛

«الثالث الإجماع العملی الکاشف عن رضاء المعصوم فإن سیره المسلمین من أول الشریعه بل فی کل شریعه علی عدم الالتزام و الإلزام بترک ما یحتمل ورود النهی عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و أن طریقه الشارع کانت تبلیغ المحرمات دون المباحات و لیس ذلک إلا لعدم احتیاج الرخصه فی الفعل إلی البیان و کفایه عدم النهی فیها»(۲) .

اشکال وجه سوم: عدم ارتباط این وجه به اجماع مصطلح

اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که این وجه خود دلیل مستقلی است و ربطی به اجماع ندارد فلذا جای تعجب است که مرحوم شیخ آن را راه کشف اجماع قرار داده است چون اگر این راه تمام است دیگر نیازی نیست که آن را به اجماع برگردانیم بلکه این راه اقوی از اجماع است چون این وجه بیانگر سیره متشرعه است که مشتمل بر نظر فقها و غیرفقها می باشد.

۱- (۹) - همان.

۲- (۱۰) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۴

بنابراین راه سوم تمام نیست بلکه راه تحصیل اجماع همان وجه اول یا دوم می باشد.

اصول عملیه/برائت /استصحاب ۹۶/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصول عملیه/برائت /استصحاب

چهارم: استصحاب

چهارمین دلیل برای اثبات برائت شرعیه در شبهات حکمیه استصحاب است.

روشن است اگر مقصد دلیلی باشد که با ادله احتیاط معارضه نماید جای استدلال به استصحاب نیست چون اگر ادله احتیاط تمام باشد نوبت به جریان استصحاب که اصل عملی است نمی رسد ولی چون بزرگانی مثل صاحب فصول به استصحاب تمسک کرده اند و شیخ اعظم«ره» نیز به آن اعتنا نموده است و اعلام نیز در این زمینه تحقیقات مختلفی بیان کرده اند لذا بحث کردن از این استدلال و بیان تطبیقات استصحاب در ضمن آن مهم است اگر چه نسبت به مساله برائت، پرداختن به آن اهمیتی ندارد.

در توضیح استدلال به استصحاب تقاریب متعددی وجود دارد چون در مواردی که فقیه با شبهه حکمیه وجوبیه یا تحریمیه ای مواجه می شود و زمان سابق را ملاحظه می کند متیقن هایی را در ماسبق می بیند که مرحوم شیخ اعظم آن متیقن ها را سه چیز و مرحوم شهید صدر نیز آنها را سه چیز دیگر می داند و به ذهن محقق خویی«ره» در مصباح الاصول نیز دو مورد رسیده است ولی مجموع این اموری را که به حسب استقراء ناقص می توان گفت متیقن سابق ماست و می توانند در شبهات حکمیه برائت را ثابت نماید هشت یا نه امر می باشد از این رو تقاریب نه گانه ای برای استصحاب بیان شده است؛

تقاریب استدلال به استصحاب در اثبات برائت شرعیه

ص: ۳۸۱

تقریب اول: استصحاب عدم مجعول قبل از شریعت

وقتی ماسبق ملاحظه می شود می بینیم این شیئ قبل از شریعت واجب یا حرام نبوده است چون وجوب و حرمت امور حدثی هستند در اینصورت همان عدم وجوب یا عدم حرمت استصحاب می شود که به آن استصحاب عدم مجعول می گویند و در ظرف عدم جعل فرض می شود.

تقریب دوم: استصحاب عدم مجعول قبل از بلوغ

متیقن دیگر این است که ولو فرض کنیم آن حکم بعد از شریعت جعل شده است لکن قبل از بلوغ که شرائط عامه تکلیف

وجـود نداشـته این حکم متوجه مـا نبوده است مثلاـ شـارع، حرمت غیبت را بوسـیله خطـاب «لاـتغتب» جعـل کرده بود ولی این خطاب قبل از بلوغ متوجه ما نبود به همین دلیل حرمت غیبت قبل از بلوغ بر ما فعلیت نداشت در اینصورت نیز استصـحاب عدم مجعول در فرض بعد از جعل جاری می شود. برای اثبات عدم حکم قبل از بلوغ نیز یا به همان ادله ای که شـرائط عامه تکلیف را ثـابت می کنـد می توان تمسـک نمود و یـا اینکه می توان بـا دلیـل «رفع القلم عن الصـبی» این عـدم حکم را ثـابت کرد در اینصورت نیز همان رفع قلم را استصـحاب می کنیم، علاوه بر اینکه می توان استصـحاب عدم قابلیت حکم در زمان صـباوت را نیز استصحاب نمود.

تقریب سوم: استصحاب عدم مجعول قبل از تحقق موضوع

متیقن سوم نیز عدم وجوب یا عدم حرمت است با این بیان که بعد از بلوغ و قبل از تحقق موضوع حکم وجوب یا حرمت ثابت نشده بود در اینصورت پس از تحقق موضوع آن عدم وجوب یا حرمت را استصحاب می کنیم و عدم حکم ثابت می شود مثل اینکه شارع گفته: «لاتشـرب الخمر» ولی موضوع این حکم یعنی خمر وجود نداشـته باشد در اینصورت حکم نیز قطعا به فعلیت نرسـیده است چون اگر خمری وجود داشـته باشـد حکم حرمت به فعلیت می رسـد، در اینصورت اگر شـک در تحقق موضوع شود استصحاب عدم حکم جاری می شود.

همانگونه که ملاحظه می شود در سه امر فوق استصحاب عدم مجعول جاری می شود.

تقریب چهارم: استصحاب عدم جعل

چهارمین متیقن این است که گفته شود اصلا زمانی جعل نبود و قانونی جعل نشده بود در اینصورت استصحاب عدم جعل می کنیم.

پس اینکه در بحوث گفته سه وجه وجود دارد و یا محقق خویی«ره» دو صورت را تصویر کرده خالی از تامل نیست اگر چه فرمایش محقق خویی«ره» از این جهت قابل تصویر است که ایشان خواسته استصحاب در این بحث را به دو قسم عدم جعل و عدم مجعول تقسیم نماید.

تقریب پنجم: استصحاب برائت ذمه از تکلیف

شیخ اعظم«ره» سه متیقن سابق را در کلام خود ذکر نموده است؛

«و المستصحب هنا لیس إلا براءه الذمه من التکلیف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب علیه»(۱) .

بعد از این عبارت نیز مرحوم شیخ می گوید: «مستصحبات مذکوره» پس معلوم می شود این سه، عطف تفسیر نیستند بلکه سه وجه مستقل برای استصحاب می باشند.

متیقن پنجم که استصحاب اول در کلام مرحوم شیخ است این است که در قبل که بالغ یا ممیز نبودیم برائت ذمه ثابت بوده الآن نیز آن برائت ذمه استصحاب می شود، فرق این استصحاب با موارد قبل این است که در موارد قبل خود حکم استصحاب می شد اما در این مورد خصائص حکم استصحاب می شود، گویا مرحوم شیخ در این تعبیر به آثار توجه می کنند.

تقریب ششم: استصحاب عدم منع از فعل یا عدم منع از ترک

استصحاب دیگر عدم منع از فعل است که مناسب شبهات تحریمیه می باشد و الا در شبهات وجوبیه استصحاب عدم منع از ترک مناسبت دارد.

۱- (۱) - .فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۳۷

تقریب هفتم: استصحاب عدم استحقاق عقاب

مستصحب دیگر این است که قبلا استحقاق عقاب نداشتیم الان نیز همان عدم استحقاق عقاب را استصحاب می کنیم.

تقریب هشتم: استصحاب عدم وجوب احتیاط

محقق عراقی«ره» بنابر آنچه که در مقالات از ایشان نقل شده برای حالت سابقه دو تصویر ذکر نموده است تصویر اول همان استصحاب عدم استحقاق عقاب است که شیخ«ره» آن را بیان کرد و تصویر دیگر استصحاب عدم وجوب احتیاط می باشد یعنی قبلاـ وجوب احتیاط برای ما ثابت نبود حتی وجوب احتیاط طریقی، الان نیز همان عدم وجوب احتیاط را جاری می کنیم(۱) .

تقریب نهم: استصحاب مباح بودن اشیاء در صدر اسلام

آخرین مستصحب که محقق خویی«ره» نیز در برخی کلمات خود به آن اشاره کرده است این است که همه این چیزهایی که الان محرّم است در صدر شریعت مباح بوده اند و این از ملاحظه تاریخ صدر اسلام معلوم می شود چون از ملاحظه عمل اصحاب مشخص می شود که همه چیز در صدر اسلام مرخص بوده است مضافا بر اینکه در روایات متعدد پیامبر نهی می کردند از اینکه سوال از حرمت و وجوب شود گویا که وجوب تحصیل حکم در آن زمان ثابت نبوده است و ادله وجوب تعلم نیز مربوط به بعد می باشد، حال هر وقت در وجوب یا حرمت چیزی شک شد استصحاب مباح و مرخص بودن می شود و برائت ثابت می گردد.

نتیجه این امور هشتگانه این می شود که اگر اخبار احتیاط سندا یا دلالتا اشکال داشته باشد می توان با استصحاب حالت سابقه برائت شرعیه را ثابت نمود.

۱- (۲) - مقالات الأصول، ج ۲، ص: ۱۷۷.

بررسی تقاریب استصحاب

بررسی هر کدام از این استصحاب ها ابحاث طویلی دارد که برخی از آنها را مورد بحث قرار می دهیم؛

اشکال تقریب اول و دوم و سوم: لزوم اصل مثبت

قدر مشترک سه استصحاب اول این بود که هر سه، استصحاب عدم مجعول بودند لکن هر کدام تقریب جداگانه ای داشت تقریب اول، استصحاب عدم مجعول قبل از جعل بود، تقریب دوم استصحاب عدم مجعول بعد از جعل و قبل از بلوغ بود و تقریب سوم نیز استصحاب بعد از بلوغ و قبل از تحقق موضوع بود، حال اشکالی که به این سه استصحاب وارد می شود این است که این سه استصحاب مستلزم اصل مثبت هستند. توضیح این اشکال این است که همانطور که شیخ اعظم«ره» فرموده اگر ما استصحاب را از باب اماره حجت بدانیم و یا قائل باشیم مثبتات اصول معتبر است در اینصورت اشکالی به این سه استصحاب وارد نمی شود و می توان از طریق استصحاب برائت را ثابت نمود اما اگر هر دو مطلب را -کما هو الحق- انکار کردیم و گفتیم استصحاب اماره نیست بلکه یک اصل تعبدی است و یا قائل شدیم که اصل مثبت معتبر نیست در اینصورت نمی توانیم از راه استصحاب عدم مجعول، برائت را ثابت نماییم، چون آنچه که برای فقیه مهم است این است که در شبهات حکمیه یقین به عدم عقاب پیدا کند، حال اگر استصحاب، اماره باشد در اینصورت این اماره ثابت می کند که حکم وجوب یا حرمت وجود ندارد در اینصورت چون مثبتات امارات حجت است نفی عقاب نیز به دلالت التزام ثابت می شود، همچنین اگر گفته شود استصحاب اصل عملی تعبدی است ولی لوازم عقلی آن نیز معتبر است در اینصورت نیز نفی عقاب که یک لازمه عقلی است ثابت می شود اما بنابر این مبنا که استصحاب اصل تعبدی است و مثبتات آن نیز حجت نیست در اینصورت نمی توان از استصحاب عدم وجوب یا حرمت حکم به نفی عقاب کرد در نتیجه برای اثبات برائت نیاز به ادله دیگری مثل قبح عقاب بلابیان می باشد که در اینصورت نیز همان دلیل عقلی کفایت می کند و نیازی به دلیل استصحاب نیست، به همین دلیل مرحوم شیخ می گوید بنابر مسلک تحقیق تمسک به استصحاب برای اثبات برائت امری لغو و موهون است.

جواب به اشکال فوق

در جایی که شارع ما را متعبد به عدم وجوب یا عدم حرمت نماید -اگر چه شارع به عنوان اصل ما را متعبد کرده باشد نه به عنوان طریق- در اینصورت عقل حکم به قبح عقاب می کند و اصل مثبت پیش نمی آید، در حالیکه اصل مثبت در جایی است که آن اثر عقلی مربوط به مستصحب باشد و ما با استصحاب بخواهیم علاوه بر مستصحب آن اثر را نیز ثابت نماییم اما اگر یک حکم عقلی بر نفس استصحاب یعنی بر نفس این تعبد کردن مترتب باشد و یا آن حکم عقلی بر اعم از واقع و این تعبد مترتب باشد در اینصورت اصل مثبت پیش نمی آید مثل اینکه اگر برای ما وجوب ثابت شود اثر عقلی آن وجوب لزوم اطاعت است اما اگر این وجوب از طریق قطع و یقین برای ما ثابت نشد بلکه شارع ما را متعبد به آن وجوب کرد در اینصورت نیز عقل حکم به وجوب اطاعت می کند بدون اینکه اشکالی وجود داشته باشد در اینجا نیز همینطور است چون حکم عقل به عدم عقاب و امنیت فقط مترتب بر واقع نیست بلکه این حکم عقلی هم مترتب بر واقع و هم مترتب بر تعبد شارع می باشد بلکه حتی می توان گفت عدم استحقاق عقاب نیز مترتب بر واقع نیست به این معنا که وقتی شارع ما را متعبد به عدم وجوب یا حرمت می کند عقل حکم به عدم استحقاق عقاب در صورت ترک یا فعل آن شیئ می کند.

استصحاب /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۱/۱۵

ص: ۳۸۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در استدلال به استصحاب برای اثبات برائت در شبهات حکمیه بود، همانگونه که بیان شد به لحاظ متیقن های مختلفی که در زمان سابق وجود دارد تقاریب مختلفی نیز برای استصحاب وجود دارد.

در بررسی سه تقریب اول که همگی بیان استصحاب عدم مجعول بودند این اشکال از شیخ اعظم«ره» وارد شد که برای آن اشکال، دو بیان وجود دارد، در جلسه قبل یکی از این بیان ها ذکر گردید و به آن پاسخ داده شد ولی بیان دیگری نیز برای این اشکال وجود دارد اگر چه اصل این دو بیان به یک چیز بازمی گردد.

بیان دوم اشکال اول به تقریب اول و دوم و سوم: لازم آمدن اباحه از استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت(وجود واسطه)

همانطور که بیان شد شیخ اعظم«ره» فرمود ما باید یقین به عدم عقاب پیدا کنیم تا بتوان از آن در شبهات حکمیه استفاده نمود، این یقین به عدم عقاب در مانحن فیه مبتنی بر مطلبی است که صحیح نیست چون یا باید قائل شویم استصحاب از باب اماره بودن حجت است و یا بگوییم اگر هم از باب اصل عملی حجت است ولی مثبتات اصول معتبر است و چون هر دو نادرست است پس باید گفت تمسک به استصحاب در اثبات برائت صحیح نیست علت ابتناء بر این دو مطلب نیز این است که اگر بگوییم استصحاب اماره است در اینصورت مثبتات آن حجت است و یکی از مثبتات آن همین عدم العقاب است و اگر هم قائل شویم به اینکه استصحاب اصل است بگوییم مثبتات آن حجت است. در جلسه قبل مثبت بودن این استصحاب را اینگونه بیان کردیم که چون عدم العقاب یک لازمه تکوینی و عقلی برای حکم عدم وجوب یا عدم حرمت است به همین دلیل مثبت می شود ولی محق خویی این قسمت را به گونه دیگری تقریر کرده که شاید مراد شیخ اعظم«ره» از اصل مثبت این تقریر باشد و آن اینکه اگر استصحاب امر تعبدی باشد پس استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت باید مرخصیت و اباحه آن شیئ را اثبات نماید و وقتی ثابت شد که فعل یا ترک چیزی مرخص و مباح است معلوم می شود که آن فعل یا ترک عقاب ندارد پس ابتدا باید استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت این واسطه یعنی مباح و مرخص بودن را ثابت نماید تا عقل حکم به لازمه آن یعنی عدم العقاب کند، در نتیجه اصل مثبت پیش می آید، چون اینکه استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت بخواهد این امر وجودی یعنی ترخیص و اباحه شرعی را اثبات نماید اخذ به لازمه عقلی آن است به همین دلیل اصل مثبت از آن لازم می آید.

ص: ۳۸۷

در بیان جلسه قبل این واسطه حذف شده بود و فقط می گفتیم عدم عقاب یک امر غیر شرعی و لازمه عقلی برای استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت است.

جواب بیان دوم اشکال اول

خود محقق خویی«ره» نیز به این بیان اینگونه جواب داده است که ما برای اثبات ترخیص و اباحه به استصحاب نیاز نداریم تا شما بگویید اصل مثبت پیش می آید بلکه همینکه عدم وجوب یا عدم حرمت اثبات شد عدم عقاب بر آن مترتب می شود توضیح آن نیز همان نکته ای است که در جلسه قبل بیان کردیم و آن اینکه عدم عقاب عقلی مترتب بر اعم از عدم واقع و عدم تعبدی حکم است البته به این نکته نیز باید توجه داشته باشیم که ترتب عدم عقاب یا عدم استحقاق عقاب بر عدم وجوب و حرمت واقعی و یا تعبد به عدم وجوب و حرمت به معنای ترتب عدم عقاب بر عدم حکم در واقع نیست چون ممکن است گفته شود در موارد تجری این ترتب وجود ندارد چون چه بسا در واقع حکم وجود نداشته باشد اما به دلیل تجری، استحقاق عقاب وجود داشته باشد بلکه به این معناست که عدم عقاب، مترتب بر وجود حجت بر عدم حکم است حال چه حجت بر عدم حکم، طریقی باشد که واقع را اثبات می کند مثل طرق و امارات و چه در ظاهر شارع ما را متعبد به عدم حکم نماید، پس تعبیر صحیح این است که گفته شود عدم عقاب یا عدم استحقاق لازمه اعم طریق به واقع یا تعبد به واقع است نه اینکه لازمه عدم واقع باشد و الا در موارد تجری باید بگوییم عقابی نیست مگر اینکه آن تعبیر را اینگونه درست کنیم که در موارد تجری نیز عقاب بر واقع نیست چون واقعی وجود ندارد بلکه در آن مورد عقاب مترتب بر تجری است چون شخص متجری در صورت عدم وجود واقع مستحق عقاب بر واقع نمی شود بلکه استحقاق عقاب متجری مترتب بر جرأت ورزیدن او نسبت به مولاست. بنابراین در موارد جریان استصحاب عدم وجوب یا حرمت، عقاب بر واقع وجود ندارد و شرط اینکه عقل حکم به استحقاق عقاب کند این است که خود شارع تعبد به عدم حکم نکرده باشد.

بنـابراین اگر مراد شـیخ اعظم«ره» از اصل مثبت این است که برای اثبات برائت نیاز به واسـطه مرخصـیت و مباح بودن است در اینصورت جواب این است که اولاـ نیاز به این واسـطه نیست ثانیا اگر هم اینگونه باشـد لکن باز هم اشـکالی برای اثبات برائت پیش نمی آیـد چون در همین مقام وقتی شارع ما را متعبـد به عـدم وجوب یا عـدم حرمت کرد خودش موضوع تام است برای عقل بر عدم اسـتحقاق عقاب چون موضوع اسـتحقاق عقاب از دیدگاه عقل این است که خود مولا شـما را متعبد به عدم حکم نکرده باشـد، بنابراین نکته اسـتحقاق عقاب که طغیان بر مولاست در این موارد اصـلا وجود نـدارد بنابراین اشـکال مثبت بودن وارد نمی باشد.

این تتمه لازم بود چون ممکن بود در مطالعه مصـباح الاصول اینگونه به ذهن می رسید که اشکال مثبت بودن دو تقریر دارد به همین دلیل دو تقریر آن ذکر گردید؛

«وأمّا لو لم نقل بكون الاستصـحاب من الأمارات ولا بحجيه مثبتات الاصول كما هو الصـحيح، فلا يصحّ التمسک بالاستصـحاب فى المقام، إذ لا يثبت به الترخيص الموجب للقطع بعـدم العقاب، ويبقى احتمال العقاب، فنحتاج إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، ومعه كان التمسک بالاستصحاب لغواً كما تقدّم.

وفيه أوّلًا: أنّ استصحاب عدم المنع كافٍ فى القطع بعدم العقاب، إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل وتحريمه، فمع إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب، بلا حاجه إلى إحراز الرخصه التى هى من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً.

وثانياً: أ نّه يمكن جريان الاستصـحاب فى نفس الترخيص الشـرعى المتيقن ثبوته قبل البلوغ، لحديث رفع القلم وأمثاله، فيحصـل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطه شى ء آخر»(۱) .

ص: ۳۸۹

۱- (۱) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۳۳۹

اشکال دوم تقاریب اول و دوم و سوم: عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه

دومین اشکال به این تقاریب این است که این استصحاب ها استصحاب در شبهات حکمیه است و طبق مبنای عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه نمی توان به آن تمسک نمود.

جواب اشکال دوم: عدم اشکال در جریان استصحاب حکمی در مانحن فیه

جواب این است که کسانی که قائل به عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه هستند سه دلیل در این مساله بیشتر برای آنها وجود ندارد؛

نقد دلیل اول قائلین به عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه

دلیل مهم آنها تعارض بین استصحاب بقاء مجعول و عدم جعل است که فاضل نراقی«ره» آن را تاسیس نمود و محقق خویی«ره» نیز آن را قبول کرد و مورد تاکید قرار داد، چون این دو بزرگوار می گویند در شبهات حکمیه، استصحاب حکم همیشه معارض با استصحاب عدم جعل می باشد و این شبهه بسیار قویی است که این دو بزرگوار فرموده اند و حلّی ندارد.

لکن در پاسخ می گوییم که اگر دلیل ما بر عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه تعارض باشد که اقوی البیانات است در اینصورت می گوییم این تعارض در همه جا وجود ندارد بنابراین نمی توان در همه جا ادعا بر عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه نمود بلکه فقط در جایی می توان چنین ادعایی نمود که تعارض بین استصحاب مجعول و استصحاب عدم جعل شکل بگیرد حال در مواردی که استصحاب عدم مجعول ثابت باشد چنین تعارضی وجود ندارد بنابراین در مانحن فیه که استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت جاری می شود چون تعارضی با استصحاب عدم جعل ندارد به همین دلیل اشکالی به آن وارد نمی شود فلذا با اینکه محقق خویی«ره» می گوید استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود لکن در کلمات ایشان ندیدم که به استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت چنین اشکالی را وارد نماید که چه بسا ایشان به این نکته توجه داشته که اشکال تعارض در اینجا وارد می شود.

نقد دلیل دوم قائلین به عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه

دلیل دیگری که برخی از اجلاء معاصرین برای عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه بیان کرده اند این است که جریان استصحاب در شبهات حکمیه نیاز به فحص و بررسی دارد به خصوص که در زمان ائمه علیهم السلام که این روایات وارد شده راه فحص برای اصحاب باز بوده است و آنها می توانسته اند به امامان معصوم مراجعه نمایند و نسبت به احکام واقعیه به قطع برسند بنابراین در آن زمان که راه معرفت به حکم باز بوده معنا ندارد امام علیه السلام دستور به استصحاب داده باشد بدون اینکه فحصی نسبت به حکم واقعی صورت بگیرد البته در مورد استصحاب وجوب و حرمت ممکن است گفته شود چون مطابق با احتیاط است اشکالی وجود ندارد اما در جایی که نتیجه استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت است جای این اشکال می باشد. موید آن نیز این است که تا زمان شیخ بهایی«ره» فقها از روایات استصحاب چنین عمومی را نفهمیده اند بنابراین ادله استصحاب شامل استصحاب در شبهات حکمیه نمی شود.

پاسخ این دلیل نیز این است که این فرمایش دلیل تمامی نیست چون اولا منقوض به ادله برائت است به این دلیل که روایات برائت مثل «رفع ما لایعلمون» که در زمان ائمه علیهم السلام صادر شده اند مقید به فحص و بحث نیستند در حالیکه عموم آن روایات برائت در شبهات حکمیه را نیز شامل می شود و ثانیا جواب حلی آن نیز این است که همانطور که آن ادله به منفصلات و ادله لزوم تعلیم و تعلم تقیید می شود ادله استصحاب نیز به آن منفصلات تقیید می شود، بنابراین هیچ فرقی بین ادله برائت و ادله استصحاب در شمول آنها نسبت به شبهات حکمیه وجود ندارد و اما اینکه فقها تا زمان شیخ بهایی«ره» این عمومیت را نفهمیده اند نیز طبیعی است چون در بسیاری از موارد علمای متاخر اموری را متوجه شده اند که علمای متقدم به ان امور توجه نداشته اند علاوه بر اینکه این صغری که همه فقها تا زمان شیخ بهایی«ره» این عمومیت را نفهمیده اند نیز ثابت نیست چون همه آنها کتاب نداشته اند و سخن همه آنها به ما نرسیده است مخصوصا که علم اصول در آن زمان به پختگی امروز نبوده است.

ص: ۳۹۱

استصحاب /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در استدلال به استصحاب بر اثبات برائت شرعیه بود همانطور که بیان شد به لحاظ متیقن های متعددی که فرض می شود تقاریب مختلفی برای استصحاب وجود دارد، فرض مورد بررسی، استصحاب عدم مجعول بود با این بیان که وجوب یا حرمت به یکی از وجوه سه گانه ای که ذکر شد در سابق ثابت نبود الآن نیز عدم آن را استصحاب می کنیم، این استصحاب دارای اشکالاتی بود، یکی از آن اشکالات این بود که این استصحاب در شبهات حکمیه است و استصحاب در شبهات حکمیه جاری نمی شود در مقام پاسخ به این اشکال بیان شد که باید دلیل قول به عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه را ملاحظه کرد که آیا آن دلیل در مانحن فیه نیز وجود دارد یا خیر؟

دلیل اول برای قول به عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه تعارض بین استصحاب بقاء مجعول و استصحاب عدم جعل بود که محقق نراقی«ره» آن را ابداع کرد و محقق خویی«ره» نیز از او تبعیت نمود.

همانطور که جواب داده شد این دلیل در مانحن فیه جاری نیست چون در مانحن فیه استصحاب عدم مجعول و استصحاب عدم جعل جاری می شود و بین این دو استصحاب تعارضی وجود ندارد، بنابراین کسی که چنین دلیلی دارد نمی تواند بگوید استصحاب مطلقا در شبهات حکمیه جاری نیست، بلکه باید تفصیل بدهد فلذا محقق خویی«ره» که در طول زمان متفطن این مطلب شده تفصیل قائل شده و دست از اطلاق اولیه برداشته است.

ص: ۳۹۲

دلیل دوم نیز این بود که ادله استصحاب از شبهات حکمیه انصراف دارد چون در زمان ائمه علیهم السلام که وظیفه مردم سوال از حکم واقعی و رجوع به امامان بوده است معنا ندارد در احکام ارجاع به استصحاب داده باشند، جواب این نیز یکی این بود که این ادله منقوض به ادله برائت است و دیگری این بود که همانطور که در ادله برائت مقید به فحص حتی الیاس است در ادله استصحاب نیز نسبت به شبهات حکمیه این قید وجود دارد علاوه بر علم اجمالی که معمولا وجود دارد و مادامیکه آن علم اجمالی منحل نشده نمی توان به هیچ اصلی از اصول عملیه مراجعه نمود.

نقد دلیل سوم قائلین به عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه

سومین دلیلی که برای عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه بیان می شود این است که مورد این روایات همگی شبهات موضوعیه است مثلا در مورد خواب کوتاهی سوال می کند که ممکن است وضوی او را باطل کرده باشد و یا از ترشح خون یا نجاستی سوال می کند که ممکن است لباس او را نجس کرده باشد که همگی شبهات موضوعیه می باشند، به همین دلیل الف

و لام در جمله «لا تنقض الیقین بالشک» را می توان الف و لام عهد دانست که مراد از آن همان موارد می باشد در نتیجه ادله استصحاب فقط شامل شبهات موضوعیه می شوند و شبهات حکمیه را شامل نمی شوند.

پاسخ این دلیل نیز همانگونه که در محل خودش جواب داده شده است این است که اولا ـ العبره بعموم الوارد لا بخصوصیه المورد و ثانیا آن روایات معلل به این است که یقین با شک نقض نمی شود و می فرماید: «لاتنقض الیقین ابدا بالشک و انما تنقضه بیقین آخر»، بنابراین اگر هم فرض شود جواب امام علیه السلام در مورد شبهات موضوعیه است ولی علتی که امام علیه السلام بیان می کند موجب تعمیم مورد می شود و شبهات حکمیه را نیز شامل می شود، پس عموم تعلیل شبهات حکمیه را نیز شامل می شود، علاوه بر اینکه در باب استصحاب روایاتی وجود دارد که مسبوق به سوال سائل نیست و امام علیه السلام به صورت بدوی حکم استصحاب را بیان می کند و ربطی به شبهه موضوعیه ندارد، پس این دلیل نیز برای قول به عدم جریان استصحاب در شبهات حکمیه تمام نیست.

ص: ۳۹۳

اشکال سوم تقاریب اول و دوم و سوم: عدم جریان استصحاب عدم مجعول به دلیل وجود استصحاب عدم جعل

مطلب مهمی در اینجا وجود دارد و آن اینکه اگر کسی مثل محقق تبریزی«ره» بگوید استصحاب عدم جعل حاکم بر استصحاب عدم مجعول است در اینصورت نوبت به استصحاب عدم مجعول نمی رسد و نمی توان به استصحاب عدم مجعول تمسک نمود، همانطور که ایشان تعارض مورد ادعای محقق نراقی«ره» و محقق خویی«ره» را نیز همینگونه پاسخ داده است که استصحاب عدم جعل حاکم بر استصحاب بقاء مجعول است چون شک ما در وجوب یا حرمت مسبب این است که دایره جعل برای ما معلوم نیست در نتیجه استصحاب عدم جعل که اصل سببی است بر استصحاب بقاء مجعول که اصل مسببی است مقدم می شود و تعارض برطرف می شود در اینصورت طبق مبنای محقق تبریزی«ره» نمی توان به استصحاب عدم مجعول تمسک نمود، بلکه فقط به استصحاب عدم جعل که یکی از تقاریب استصحاب بود می توان تمسک کرد.

تاکنون نتیجه این شد که با صرف نظر از اشکال اخیر، منعی برای جریان استصحاب عدم مجعول وجود ندارد، چه عدم مجعول در ازل و چه عدم مجعول در زمانی که بالغ نبوده و چه عدم مجعول در زمانی که موضوع وجود نداشته است، بنابراین اگر اشکال محقق تبریزی«ره» وارد نشود اشکال دیگری به استصحاب عدم مجعول وارد نمی شود.

اشکال چهارم تقاریب اول و دوم و سوم: معارضه استصحاب عدم وجوب یا حرمت با استصحاب عدم اباحه

اشکال دیگری که به سه تقریب اول وارد می شود این است که بر فرض جریان استصحاب عدم مجعول لکن این استصحاب با استصحاب عدم مجعول دیگری معارضه می کند و آن اینکه در هر واقعه ای این علم اجمالی وجود دارد که در آن واقعه یا الزام وجود دارد و یا اباحه، در نتیجه در هر واقعه ای همانطور که شک در وجوب یا حرمت داریم شک در اباحه نیز برای ما پیش می آید در اینصورت هم می توان استصحاب عدم الزام(عدم وجوب یا عدم حرمت) کرد و هم می توان استصحاب عدم اباحه نمود در نتیجه تعارض بین دو استصحاب پیش می آید.

اما در اینکه وجه اشکال تعارض بین این دو استصحاب چیست؟ به وجوهی اشاره شده است؛

وجه اول در عدم جریان دو استصحاب مذکور: عدم جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی

وجه اول در اینکه در صورت معارضه این دو استصحاب هیچکدام جاری نمی شود وجهی است که شیخ اعظم«ره» بیان می کند و آن اینکه چون در اینجا علم اجمالی وجود دارد گفته می شود استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود، شیخ اعظم«ره» در بیان علت آن می گوید وقتی علم اجمالی وجود دارد در واقع غایت استصحاب در عبارت «و لکن انقضه بیقین آخر» محقق شده است چون یقین در این روایت اعم از یقین تفصیلی و اجمالی است بنابراین وقتی علم اجمالی وجود داشته باشد «یقین آخر» وجود دارد و استصحاب جاری نمی شود.

جواب به وجه اول از اشکال چهارم

جوابی که در اینجا به شیخ اعظم«ره» داده شده این است که ظاهر این روایت این است که یقین تفصیلی اراده شده است نه یقین مردد بین دو یا سه چیز، مثلاـ ما یقین به نجاست یکی از دو ظرفی داریم که قبلاـ طاهر بوده اند مرحوم شیخ می گوید استصحاب در این دو ظرف جاری نمی شود چون علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو وجود دارد ولی دیگران جواب داده اند که ظاهر روایت این است که همانطور که سابقا یقین تفصیلی به طهارت این دو ظرف داشتید اگر همانگونه یقین تفصیلی به نجاست این دو ظرف پیدا کردید جای ابقاء طهارت سابق نیست ولی مادامیکه چنین یقین تفصیلی حاصل نشود استصحاب جاری می شود و حکم به طهارت هر دو ظرف می گردد پس علم اجمالی داخل در غایت استصحاب نیست، حال بحث از اینکه حق با کدامیک از این دو گروه است را در جای خودش مورد ملاحظه قرار می دهیم لکن همین مقدار می گوییم که ظاهر همین مطلبی است که دیگران می گویند یعنی ظاهر روایات استصحاب این است که علم اجمالی داخل در غایت استصحاب نیست.

وجه دوم در عدم جریان دو استصحاب مذکور: عدم امکان تعبد به هر دو استصحاب

وجه دیگر این است که وقتی علم اجمالی داریم به اینکه یکی از این دو استصحاب خلاف واقع است به همین دلیل نمی توان به هر دو استصحاب تعبد نمود و چون نمی دانیم کدامیک از این دو استصحاب خلاف واقع هستند نمی توان به هیچکدام اخذ نمود چون اگر ادله استصحاب هر دو را شامل شود با علم اجمالی ما مخالفت دارد و اگر احدهما علی سبیل التعیین را شامل شود ترجیخ بلامرجح پیش می آید و اگر احدهما لاعلی التعیین را شامل شود اشکالش این است که احدهما غیر معین وجود خارجی ندارد در نتیجه نمی توان به این دو استصحاب تمسک نمود.

جواب وجه دوم از اشکال چهارم

اما این وجه را نیز در محل خودش جواب داده اند که در جایی که تفصیلا علم دارید تعبد معنا ندارد اما در موارد علم اجمالی که آثاری بر آن بار می شود مانعی از تعبد به استصحاب وجود ندارد.

وجه سوم در عدم جریان دو استصحاب مذکور: عدم جریان استصحاب به دلیل لزوم مخالفت قطعیه عملیه

وجه سومی که در این مورد بیان شده از محقق خویی«ره» است و آن اینکه ما در اطراف علم اجمالی تفصیل قائلیم یک وقت از مخالفت با علم اجمالی مخالفت قطعیه عملیه پیش می آید مثل اینکه یکی از دو ظرفی که مسبوق به طهارت بوده را می دانیم نجس شده است در اینصورت جریان استصحاب طهارت در هر موجب می شود حکم به جواز شرب از هر دو ظرف نماییم در حالیکه چنین حکمی موجب مخالفت قطعیه می شود در اینصورت استصحاب جاری نمی شود چون منجر به مخالفت قطعیه عملیه می شود که لازمه آن اذن شارع در معصیت است که قبیح می باشد، اما اگر جایی جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی منجر به مخالفت قطعیه عملیه نشود مثل این که هر دو ظرف مسبوق به نجاست باشد و علم به تطهیر یکی از آن دو داریم در اینصورت استصحاب بقاء نجاست در هر دو منجر به مخالفت قطعیه عملیه نمی شود در نتیجه تعبد به هر دو استصحاب مستلزم اذن شارع در معصیت نیست در اینصورت اشکالی در جریان هر دو استصحاب وجود ندارد.

جواب وجه سوم از اشکال چهارم

طبق تفصیل محقق خویی«ره» اشکالی از جریان این دو استصحاب بوجود نمی آید، چون استصحاب عدم حرمت و استصحاب عدم حلیت به مخالفت قطعیه عملیه منجر نمی شود چون این دو استحصاب تعارض و تساقط می کنند و پس از آن نوبت به احتیاط -بنابر مبنای حق الطاعه- و یا برائت عقلی -بنابر مبنای مشهور- می رسد پس جریان هر دو استصحاب منجر به اذن در معصیت نمی شود در نتیجه تعارض بین این دو استصحاب صحیح نیست الا اینکه مسلک شیخ اعم«ره» مبنی بر عدم جریان اصل عملی در اطراف علم اجمالی پذیرفته شود اما طبق مسلک تحقیق که تنها مانع جریان استصحاب در علم اجمالی مخالفت قطعیه عملیه و اذن در معصیت است در این صورت در مانحن فیه که مخالفت قطعیه عملیه پیش نمی آید جریان استصحاب اشکالی ندارد.

در نتیجه اشکال تعارض بین دو استصحاب اشکالی به قول به برائت وارد نمی کند چون نهایت چیزی که از این دو استصحاب می توان نتیجه گرفت این است که نه حکم وجوب یا حرمت ثابت می شود و نه حکم اباحه.

اشکال پنجم تقاریب اول و دوم و سوم: عدم جریان استصحاب عدم مجعول به دلیل شرعی نبودن مستصحب

محقق خراسانی«ره» در تنبیه هشتم استصحاب، استدلالی را در باب جریان استصحاب در شبهات حکمیه به شیخ اعظم«ره» نسبت داده است ایشان به شیخ نسبت می دهد که استصحاب عدم وجوب یا حرمت جاری نیست چون مستصحب یا باید خود امر شرعی باشد و یا موضوع امر شرعی باشد و اثر شرعی داشته باشد، اما در چیزی که نه خودش حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است استصحاب جاری نمی شود بنابراین در مانحن فیه استصحاب عدم وجوب یا حرمت جاری نمی شود چون عدم وجوب یا عدم حرمت از ازل بوده است و مجعول شرعی نیست، البته محقق خویی«ره» جواب داده که چنین مطلبی نسبت به شیخ«ره» غریب است.

ص: ۳۹۷

ان شاء الله بررسی این نسبت به مرحوم شیخ و نیز پاسخ از آن، در جلسه آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.

استصحاب /برائت /اصول عملیه ۹۶/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استصحاب /برائت /اصول عملیه

خلاصه مباحث گذشته

بحث در اشکالی بود که محقق خراسانی«ره» آن را به شیخ اعظم«ره» نسبت داد و آن اینکه چون شرط جریان استصحاب این است که یا خودش امر شرعی باشد و یا اثر مجعول شرعی داشته باشد به همین دلیل استصحاب عدمی جاری نمی شود، بنابراین مستصحب یا باید خودش مجعول باشد اعم از اینکه حکم وضعی یا حکم تکلیفی باشد و یا اگر خودش مجعول نیست اما یک حکم مجعول داشته باشد مثل اینکه استصحاب می کنیم بقاء خمریت مایعی که شک در سرکه شدن آن می کنیم در این مثال درست است که خمر یک مجعول شرعی نیست اما موضوعی است که حکم شرعی مثل حرمت شرب یا نجاست و یا وجوب حد برای شارب آن بر آن مترتب می باشد، پس در مانحن فیه نیز استصحاب عدم حرمت یا عدم وجوب جاری نمی شود چون عدم وجوب و عدم حرمت مجعول شرعی نیست به این دلیل که امور عدمی، مجعولات شرعیه نیستند بلکه امور ازلیه ای هستند که همیشه وجود داشته اند از طرفی اثر مجعول نیز ندارد چون درست است اثر عدم وجوب یا عدم حرمت، عدم استحقاق عقاب است لکن این اثر یک اثر شرعی نیست بلکه یک اثر واقعی نفس الامری است که عقل آن را درک می کند، به همین دلیل محقق خراسانی«ره» به شیخ اعظم«ره» نسبت می دهد که ما در شبهات حکمیه –چه وجوبیه و چه تحریمیه- نمی توانیم با استصحاب، برائت را ثابت کنیم.

ص: ۳۹۸

جواب محقق خراسانی«ره» به اشکال پنجم

محقق خراسانی«ره» سپس اشکال می کند و می گوید شرط جریان استصحاب این نیست که خودش و یا اثرش مجعول باشد بلکه همین مقدار که وضع و رفع آن به ید شارع باشد کافی است که مستصحب قرار بگیرد، چون آنچه که مهم است این است که مستصحب یک نحوه ارتباطی به شرع داشته باشد، حال در مانحن فیه نیز درست است که عدم حرمت و عدم وجوب از ازل وجود دارند اما در مقام استمرار و بقاء، شارع می تواند آن عدم را بردارد، پس درست است عدم وجوب و عدم حرمت حدوثا وضع و رفعش به ید شارع است اما همین مقدار که بقاء این دو به ید شارع است شارع یک نوع دخالتی در آن پیدا می کند و برای جریان استصحاب کفایت می کند، و چون موضوع حکم عقل به عدم استحقاق عقاب اعم است از اینکه واقعا حکم وجود نداشته باشد و یا تعبدا حکم منتفی بشود در نتیجه استصحاب اثر پیدا می کند و اثر آن این است که با انتفاء تعبدی حکم، موضوع عدم استحقاق عقاب را محقق می کند؛

«و كذا لا تفاوت فی المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر و وجوده أو نفيه و عدمه ضروره أن أمر نفيه بيد الشارع ك ثبوته و عدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر إذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح فلا وجه للإشكال فی الاستدلال على البراءه باستصحاب البراءه من التكليف و عدم المنع عن الفعل بما فی الرساله من أن عدم استحقاق العقاب فی الآخره ليس من اللوازم المجعوله الشرعيه فإن عدم استحقاق العقوبه و إن كان غير مجعول إلا أنه لا حاجه إلى ترتيب أثر مجعول فی استصحاب عدم المنع و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو فی الظاهر فتأمل»(١) .

١- (١) - .كفايه الأصول، ص: ۴۱۷

مناقشه در فرمایش محقق خراسانی«ره»

محقق خویی«ره» در دو جا یکی در بحث برائت و دیگری در تنبیه هشتم استصحاب متعرض فرمایش محقق خراسانی«ره» شده است و به آن اشکال کرده و می گوید شیخ«ره» نمی خواهد چنین مطلبی را بگوید بلکه می گوید درست است شیخ اعظم«ره» استصحاب عدم حکم را جاری نمی داند اما دلیل آن وجه دیگری است نه اینکه استصحاب عدمی نه خود حکم شرعی است و نه اثر حکم شرعی است؛

«الوجه الأول- انه یعتبر فی الاستصحاب ان یکون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولا شرعیا، و یکون وضعه و رفعه بید الشارع، و عدم التکلیف أزلی غیر قابل للجعل، و لیس له أثر شرعی فان عدم العقاب من لوازمه العقلیه، فلا یجری فیه الاستصحاب. و نسب صاحب الکفایه (ره) فی التنبیه الثامن من تنبیهات الاستصحاب هذا الإیراد إلی الشیخ (ره).

أقول اما نسبه هذا الإیراد إلی الشیخ (ره) فالظاهر انها غیر مطابقه للواقع، لأن الشیخ (ره) قائل بجریان الاستصحاب فی الاعدام الأزلیه، کما صرح بذلک فی عده موارد من الرسائل و المکاسب، و ذکر أیضا- فی جمله التفصیلات فی جریان الاستصحاب- التفصیل بین الوجود و العدم، و ردّه بأنه لا فرق فی جریان الاستصحاب بین الوجود و العدم و (بالجمله) الشیخ و ان کان قائلا بعدم صحه الاستدلال علی البراءه بالاستصحاب، إلا أنه لیس لأجل هذا الإیراد الّذی ذکره صاحب الکفایه (ره) و نسبه إلیه. و سیجی ء بیان إیراد الشیخ (رحمه اللّه) علی الاستصحاب المذکور قریبا إن شاء اللّه تعالی»(۱) .

ایشان در تنبیهات استصحاب نیز اینگونه گفته است:

ص: ۴۰۰

۱- (۲) - .مصباح الأصول، ج ۱، ص: ۲۹۲ و ۲۹۳

«وأمّا ما ذكره من الاشكال على الشيخ (قدس سره) فغير وارد، لأن منع الشيخ (قدس سره) عن الاستدلال بالاستصحاب للبراءه ليس مبنياً على عدم جريان الاستصحاب فى العدمى، كيف وقد ذكر فى أوائل الاستصحاب فى جمله الأقوال القول بالتفصيل بين الوجودى والعدمى، وردّه بعدم الفرق بينهما من حيث شمول أدله الاستصحاب لهما.

بل منعه (قدس سره) عن استصحاب البراءه مبنى على ما ذكره هناك من أ نّه بعد جريان الاستصحاب إمّا أن يحتمل العقاب، وإمّا أن لا يحتمل لكون الاستصحاب موجباً للقطع بعدم استحقاقه، وعلى الأوّل فلابدّ فى الحكم بالبراءه من الرجوع إلى قاعده قبح العقاب بلاـ بيان، فلتكن هى المرجع من أوّل الأمر بلا حاجه إلى جريان الاستصحاب، فانّ الرجوع إليه حينئذ لغو محض. والثانى غير صحيح، لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس من الأحكام المجعوله الشرعيه حتى يصح ترتبه على الاستصحاب، بل هو من الأحكام العقليه، فلا يترتب على الاستصحاب المزبور»(۱) .

فرق بیانی که ایشان در برائت ذکر کرده و بیانی که در استصحاب به آن پرداخته است این است که در برائت، ایشان دو وجه ذکر نموده است؛ یکی اینکه مرحوم شیخ استصحاب عدم ازلی را جاری می داند و این با نسبت محقق خراسانی«ره به شیخ«ره» منافات دارد و دیگر اینکه شیخ در تفاصیل استصحاب قول تفصیل بین استصحاب وجودی و عدمی را ذکر کرده و آن را رد نموده است لکن در باب استصحاب ایشان فقط یک وجه را بیان نموده و آن تفصیل و رد آن می باشد و این وجه که ایشان استصحاب عدم ازلی را جاری می داند را ذکر نکرده است.

ص: ۴۰۱

۱- (۳) - .مصباح الأصول، ج ۲، ص: ۲۰۹ و ۲۱۰

پاسخ شهید صدر«ره» به مناقشه محقق خویی«ره»

شهید صدر«ره» و برخی دیگر مناقشه کرده اند به اینکه استغراب محقق خویی«ره» غریب است و این شواهدی که ایشان بر این مطلب آورده است شواهد غریبی است؛

«إلّا ان هذا الاستغراب غریب إذ العدم الأزلی لیس مختصا بالحکم بل یتصور فی موضوع الحکم الشرعی کاستصحاب عدم القرشیه فالقول بجریان الاستصحاب فی الاعدام الأزلیه لا یعنی الالتزام بجریان الاستصحاب فی عدم الجعل»(۱) .

توضیح فرمایش ایشان این است که شما می گویید چون شیخ اعظم«ره» قائل به استصحاب عدم ازلی است بنابراین از حیث عدمی بودن نمی خواهد در مانحن فیه قائل به عدم جریان استصحاب شود در حالیکه بین این دو مطلب ربطی نیست چون شیخ می فرمود یا خود مستصحب باید مجعول شرعی باشد و یا اثری داشته باشد که آن اثر مجعول شرعی باشد حال اگر استصحاب عدم ازلی یک اثر شرعی داشته باشد جریان آن اشکالی ندارد، پس اینکه شیخ استصحاب عدم ازلی را قبول دارد منافاتی ندارد با اینکه در اینجا اینگونه بگوید یا خود مستصحب باید مجعول باشد و یا اثر آن باید مجعول باشد بنابراین می توان به هر دو مبنا ملتزم بود یعنی هم ملتزم بود به اینکه استصحاب در جایی جاری است که مستصحب یا اثر آن مجعول باشد، نیز می توان ملتزم به جریان استصحاب عدم ازلی بود البته در مواردی که اثر مجعول داشته باشد مثلاـ در روایات فرموده: «قرشیه تحیض الی ستین و غیرالقرشیه تحیض الی خمسین» حال اگر شک در قرشیه بودن زنی داشته باشیم در اینصورت استصحاب عدم قرشیت از ازل می کنیم پس موضوع «الی ستین» منتفی می شود.

۱- (۴) - .بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص: ۶۸

بررسی عبارت شیخ اعظم«ره»

در این مرحله مناسب است عبارت مرحوم شیخ را ملاحظه کنیم و ببینیم آیا برداشت محقق خراسانی«ره» صحیح است یا برداشتی که محقق خویی از آن عبارت داشته صحیح است؟

استظهار محقق خراسانی این بود که مرحوم شیخ در مانحن فیه می گوید مستصحب یا باید خود مجعول شرعی باشد و یا اثر شرعی داشته باشد و این مطلب در استصحاب عدم وجوب یا عدم حرمت تطبیق نمی شود اما استظهار محقق خویی این است که شیخ می خواهد بفرماید ما در شبهات حکمیه باید یقین به عدم عقاب پیدا کنیم این حرف در صورتی محقق می شود که استصحاب از باب اماریت حجت باشد و یا اگر از باب اماره حجت نیست ولی مثبتات اصول حجت باشد و از آنجا که هر دو باطل است به همین دلیل استصحاب جاری نمی شود. توضیح مطلب نیز این است که اگر استصحاب اماره بود مثبتات امارات حجت هستند پس وقتی استصحاب عدم حکم کردیم معلوم می شود استحقاق عقاب نیز وجود ندارد، اگر هم بگوییم اماره اصل است و مثبتات آن حجت است در اینصورت نیز اشکالی پیش نمی آید به این بیان که وقتی استصحاب عدم حرمت کردیم پس مباح بودن آن ثابت می شود وقتی جواز ثابت شد انجام آن استحقاق عقاب ندارد اما اگر اماره بودن استصحاب و یا حجیت مثبتات آن را انکار کردیم در اینصورت تمسک به استصحاب لغو محض است چون با استصحاب عدم حرمت یقین به عدم عقاب حاصل نمی شود به همین دلیل برای اثبات برائت باید قاعده قبح عقاب بلابیان ضمیمه شود که در اینصورت نیز دیگر نیازی به استصحاب نمی باشد.

ص: ۴۰۳

حال چند تعلیقه در اینجا وجود دارد؛ تعلیقه اول اینکه ببینیم از عبارات رسائل برداشت محقق خراسانی استظهار می شود یا برداشت محقق خویی؟

و دیگر اینکه آیا استغراب شهید صدر نسبت به برداشت محقق خویی صحیح است یا خیر؟

درباره مرکز

بسمه تعالی
هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ
آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟
سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲.ارتباط با مراکز هم سو
۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه ای
اصفهان
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹